

# الكلمة الملهمّة في الحكمة المحكّمة لوهاء الفلسفة المشتمّة

۱۳۳۸ھ

مضبوط حکمت میں الہام شدہ کلمہ۔ منجوس فلسفہ کی کمزوری کے لئے



تصنیف لطیف: اعلیٰ حضرت، مجدد امام احمد رضا

ALAHAZRAT NETWORK

اعلحضرت نیٹ ورک

www.alahazratnetwork.org

رسالہ

# الكلمة الملہمة فی الحكمة المحکمة لوہاء الفلسفة المشتملة

(مضبوط حکمت میں الہام شدہ کلمہ منخوس فلسفہ کی کمزوری کے لئے)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى وسلم على عباده  
الذين اصطفى الله خيراً مما  
يشركون بل الله خير واعلى  
واجل واكرم اعوذ بالله  
من نزغات الفلسفة فما  
هو الا فلوسفه قال الفقير  
عبد المصطفى احمد رضا المجدي السني  
الحنفى القادري البركاتي غفر الله تعالى  
ما مضى من سيئاته وما ياتى -  
سب تعريفى الله تعالى کے لئے ہیں جو تمام جہانوں  
کا پروردگار ہے اور بس۔ اور سلام ہو اس کے  
برگزیدہ بندوں پر۔ کیا اللہ بہتر ہے یا ان کے شریک  
شریک۔ بلکہ اللہ ہی بہتر سب سے بلند اور جلالت  
کرم والا ہے۔ میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں فلسفہ  
کے دوسو سوں سے۔ وہ تو محض بے عقلی اور حماقت ہے  
کہتا ہے فقیر عبد المصطفیٰ احمد رضا سنی حنفی قادری  
برکاتی۔ اللہ تعالیٰ اس کے گزشتہ اور آئندہ گناہوں  
کی مغفرت فرمائے۔

بعونہ تعالیٰ فقیر نے ردِ فلسفہ جدیدہ میں ایک مضبوط کتاب مسیحی بنام تاریخی

فوز میں در رد حرکت زمین لکھی جس میں ایک سو پانچ دلائل سے حرکت زمین باطل کی اور جاڑہیت نافریت وغیرہا مزعومات فلسفہ جدیدہ پر وہ روشن رد کئے جن کے مطالعہ سے ہر ذی انصاف پر مجہد تعالیٰ آفتاب سے زیادہ روشن ہو جائے کہ فلسفہ جدیدہ کو اصلاً عقل سے منہ نہیں۔ اس کی فصل سوم میں ایک تذیل لکھی جس میں وہ دلائل ذکر کئے کہ فلسفہ قدیمہ نے رد حرکت زمین پر دئے۔ ہم نے ان کا ابطال کیا کہ یہ دلائل باطل و زائل ہیں ان میں سے تعلیل نخست یہ تھی فلک میں میل مستدیر ہے تو زمین میں نہ ہوگا کہ طبیعت متضاد ہے۔ ثقتیم یہ کہ زمین میں مبد میل مستقیم ہے تو مبد میل مستدیر محال۔ ثقتیم یہ تھی کہ زمین کا دورہ طبعاً و ارادۃ نہ ہونا ظاہر اور قہر کو دوام نہیں۔ ثتم یہ کہ حرکت زمین ماننے والوں کے نزدیک یہ حرکت ناقتنا ہی ہے تو قوت جسمانی سے اس کا صدور محال۔ دہم یہ کہ طبیعات میں ثابت ہے کہ حرکت وضعہ نہ ہوگی مگر ارادہ اور زمین ذات ارادہ نہیں۔ ان کے رد نے اصولی فلسفہ قدیمہ کے ازباق و ابطال کا دروازہ کھولا۔ ہم نے شیش مقام ان کے رد میں لکھے جن سے بعونہ تعالیٰ تمام فلسفہ قدیمہ کی نسبت روشن ہو گیا کہ فلسفہ جدیدہ کی طرح باریکچہ اطفال سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ یہ تذیل ان مقامات جلیل کے سبب بہت طویل ہو گئی اور اس کی فصل چہارم دور جا پڑی۔ ولد اعز الوالہرات محی الدین جیلانی آل الرحمن معروف بہ مولوی مصطفیٰ رضا خان سلمہ الملک المنان والبقاہ والی معالی کمالات الدین والدنیا رقاہ کی رہے ہوئی کہ ان مقامات کو رد فلسفہ قدیمہ میں مستقل کتاب کیا جائے کہ اگرچہ دم الاخوین یکجا نہ ہو۔ ایک کتاب رد فلسفہ جدیدہ میں رہے۔ دوسری رد فلسفہ قدیمہ میں، اور مقاصد فوز میں میں اجنبی سے فصل طویل نہ ہو۔ یہ رائے فقیر کو پسند آئی، وہ کتاب کامل انصاب بعون الملک الوباب یہ ہے مستحق بنام تاریخی الکلمۃ اللہمۃ فی الحکمة المحکمۃ لبوہاء فلسفۃ المشیمۃ۔ مسلمان طلباء پر دونوں کتابوں کا بغور بالاستیعاب مطالعہ اہم ضروریات سے ہے کہ دونوں فلسفہ مزخرف کی شناعتوں، جہالتوں، سفاہتوں، ضلالتوں پر مطلع رہیں۔ اور بعونہ تعالیٰ عقائد حقہ اسلامیہ سے ان کے قدم متزلزل نہ ہوں۔ فقیر کا درس مجہد تعالیٰ تیرہ برس دس مہینے چار دن کی عمر میں ختم ہوا، اس کے بعد چند سال تک طلباء کو پڑھایا۔ فلسفہ جدیدہ سے تو کوئی تعلق ہی نہ تھا، علوم ریاضیہ و ہندسیہ میں فقیر کی تمام تحصیل جمع تفریق ضرب تقسیم کے چار قاعدے کہ بہت بچپن میں اس غرض سے سیکھے تھے کہ فرائض میں کام آئیں گے اور صرف شکل اول تحریر اقلیدس کی و پس۔ جس دن یہ شکل حضرت اقدس حجۃ اللہ فی الارضین معجزۃ من معجزات سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیہم اجمعین خاتمہ المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد سے پڑھی اور اس کی تقریر حضور میں کی۔ ارشاد فرمایا، تم اپنے علوم دینیہ کی طرف متوجہ رہو



ان علوم کو خود حل کر لو گے۔ اللہ عزوجل اپنے مقبول بندوں کے ارشاد میں برکتیں رکھتا ہے، حسب ارشاد  
 سامی یونہی تعالیٰ فقیر نے حساب و تجربہ مقابلہ و لوگارتھ و علم مرتبات و علم مثلث کر دی و علم طبیعت  
 قدیمہ و ہیئت جدیدہ و زینیات و آرماتھ و غیر ہائیں تصنیفات فائقہ و تحریرات رائقہ لکھیں اور صد ہا  
 قواعد و ضوابط خود ایجاد کئے۔ محمد ثناء بنعمۃ اللہ ربہ مجد اللہ تعالیٰ اس ارشاد اقدس کی تصدیق تھی کہ  
 ان کو خود حل کر لو گے۔ فلسفہ قدیم کی دو چار کتابیں مطابق درس نظامی اعلیٰ حضرت قدس سرہ الشریف سے  
 پڑھیں اور چند روز طلبہ کو پڑھائیں، مگر کچھ اللہ تعالیٰ روز اول سے طبیعت اس کی ضلالتوں سے دور اور  
 اس کی ظلمتوں سے نفور تھی۔ سرکار ایدہ قرار بارگاہ عالم پناہ رسالت علیہ افضل الصلوٰۃ والہیۃ سے دو خطیں  
 اس خانہ زاد بچکارہ کے سپرد ہوئیں، افتا اور رد و ہایہ۔ انھوں نے مشغلہ تدریس بھی چھڑایا اور آج ۳۵  
 برس سے زائد ہوئے کہ کچھ اللہ تعالیٰ فلسفہ کی طرف رُخ نہ کیا نہ اس کی کسی کتاب کو کھول کر دیکھا۔ اب اخیر  
 عمر میں سرکار نے اپنے کرم بے پایاں کا صدقہ بندہ عاجز سے یہ خدمت لی کہ دونوں فلسفوں کا رد کرے اور  
 ان کی قباحتوں، مشناعتوں، حماقتوں، ضلالتوں پر اپنے دینی بھائیوں طلبہ علم کو اطلاع دے۔ ناظرین  
 والائتمکین اہل انصاف لادین سے اُمید کہ حسب عادت متفلسفہ لہو و لافسلہ و انکار و واضحات و  
 تشکیک بے ثبات و فارغ مجاہدات کو کام میں نہ لائیں۔ اُن کے اُجلہ اکابر ماہرین ابن سینا سے  
 جو نیپوری مصنف شمس بازغہ تک کون ایسا گزرا ہے جس پر رد و طرد نہ ہوتے رہے۔ فلسفہ مزخرفہ  
 کا شیوہ ہی یہ ہے کہ

ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت رفت و منزل بدیگرے پڑا خست

(جو بھی آیا اُس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کر دی رت)

یہ چند اوراق تو اس کے قلم کے ہیں جس نے ابتدا ہی سے فلسفہ کو سخت مکروہ جانا اور صرف دو چار  
 کتابیں درس میں پڑھ کر دو ایک بار پڑھا کر جو چھوڑا تو ۵۴ سال سے زائد ہوئے کہ اُس کا نام نہ لیا لغو  
 و فضول اباحت کی حاجت نہیں بنگاہ ایمانی اصل مقاصد کو دیکھئے، اگر حق پاسیے تو ابن سینا اور اسکے  
 احزاب کی بات زبردستی بنانے کی ضرورت نہیں۔

و بالله العصمة والله يقول الحق وهو  
 يهدي السبيل وحسبنا الله ونعم  
 الوكيل۔  
 اور اللہ تعالیٰ کی توفیق کے سبب ہی گناہوں سے  
 بچاؤ ہو سکتا ہے۔ اور اللہ حق فرماتا ہے،  
 اور وہی سیدھی راہ دکھاتا ہے۔ اور ہمارے  
 لئے اللہ ہی کافی ہے، اور کیا ہی اچھا کار ساز ہے۔ (ت)



اس کی تقریب یوں ہوئی ۱۸ صفر ۱۳۳۸ھ کو دل راعزہ مولانا مولوی محمد ظفر الدین بہاری اعلیٰ مدرس عالیہ شہسرام جعلہ اللہ کا سماء ظفر الدین نے ایک سوال بھیجا کہ امریکہ کے کسی مسندس نے دعویٰ کیا کہ ۱۷ دسمبر ۱۹۱۹ء کو اجتماع سیارات کے سبب آفتاب میں اتنا بڑا داغ پڑے گا کہ اس کے باعث زلزلے آئیں گے، طوفان شدید آئے گا، ممالک برباد کر دئے جائیں گے، یہ ہو گا وہ ہو گا، غرض قیامت کا نمونہ بنایا تھا، یہ صحیح ہے یا غلط؟ اس کا جواب چند ورق پر دے دیا گیا کہ یہ محض باطل بے اصل ہیں، نہ وہ اجتماع سیارات اس تاریخ کو ہو گا جس کا وہ مدعی ہے، نہ جاذبیت کوئی حقیقت رکھتی ہے، اس کے ضمن میں بعض دلائل رد حرکت زمین کے لکھے جب انھیں طویل ہوتا دیکھا جد اکر لئے اور رد فلسفہ جدیدہ میں بجز تعالیٰ کا فعل و کافل کتاب فوئز مبین لکھی اس کی تدلیل نے رد فلسفہ قدیم کی تقریب کی جسے اس سے جدا کر کے بجز تعالیٰ یہ کتاب الکلمۃ المہمۃ تیار ہوئی، والحمد للہ رب العالمین اب ہم ان مقامات عالیہ کو ذکر کریں وباللہ التوفیق و ہذا الوصول الی ذری التحقیق (اور توفیق اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے اور اسی کے ذریعے تحقیق کی چوٹیوں تک رسائی ہو سکتی ہے۔ ت)

## مقام اول

اللہ عزوجل فاعل مختار ہے اس کا فعل نہ کسی مزج کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند، یہ مقدمہ نظر ایمانی میں تو آپ ہی ضروری و بدیہی۔  
یفعل اللہ ما یشاء فعلال لما یرید  
اور اللہ جو چاہے کرے۔ جب جو چاہے کرے۔  
لہ الخیرۃ۔ اختیار کسی کو ہے۔ (ت)

یوں ہی عقل انسانی میں بھی آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے کہ دو متساویوں میں بے کسی مزج کے آپ ہی تخصیص کر رہا ہے۔ دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو۔ اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں۔ یہ پینا چاہے اُن میں سے جسے جی چاہے اُٹھالے گا۔ ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر و یکساں ہوں جسے چاہے چلے گا۔ ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا۔ پھر اُس فعال "لما یرید" کے ارادہ کا کیا کہنا۔  
اقول (میں کہتا ہوں۔ ت) یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال ترجیح بلا مزج ہے۔ دو متساویوں

میں سے ایک خود ہی رائج ہو جائے یہاں نہیں کہ نفس ارادہ مزاج ہے اور ترجیح بلا مزاج میں مصدر اگر صرافت مصدریت پر ہو یا مبنی للفاعل تو ہرگز محال نہیں، بدھتہ واقع ہے، ہاں مبنی لمفعول ہو تو محال کہ وہی ترجیح بلا مزاج ہے۔ فلسفی اُس کے فاعل مختار ہونے سے کفر و انکار رکھتا ہے مگر الحمد للہ کہ افلاک و کواکب اور اُن کی حرکات نے اپنے خالق عز و جل کا مختار مطلق ہونا روشن کر دیا اور خود فلسفی کے ہاتھوں فلسفی کے مُنہ میں پتھر دے دیا۔ فلسفہ کا اِدعا ہے کہ،

(۱) افلاک بسیط ہیں ہر فلک کی طبیعت واحد مادہ واحد ہے۔ اگرچہ باہم افلاک کے طبائع و مواد مختلف ہیں۔

(۲) طبیعت واحد مادہ واحد میں ایک ہی فعل نسق واحدہ پر کر سکتی ہے۔ اختلاف ممکن نہیں۔ لہذا ہر بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہے کہ وہی نسق واحدہ پر ہے بخلاف مشکت مربع وغیرہ کہ اُن میں کہیں سطح ہے کہیں خط کہیں نقطہ، یونہی اور اختلاف بھی سبب ہے کہ پانی کی جو بوند گرے آگ کا جو پھول اُڑے اسکی شکل کُرہی ہوتی ہے۔

(۳) فاعل دو متساویوں میں اپنی طرف سے ترجیح نہیں کر سکتا کہ اُس کی نسبت سب طرف

عہ متفلسف جو پوری نے اپنی ظلمت نازغہ سے ظلماً شمس بازغہ کی فصل چیز میں کہا،

وجود الجسم بدون فاعل وان كان  
غير ممكن لان نسبة الفاعل الى  
جميع الاجسام على السواء فلا يمكن  
تعيين الحيز منه ما لم يمكن لطبيعة  
الجسم خصوصية معه  
جسم کا وجود بغیر فاعل کے اگرچہ ناممکن ہے لیکن  
فاعل کی نسبت چونکہ تمام چیزوں کی طرف برابر ہے  
لہذا کسی خاص چیز کے ساتھ فاعل کی طرف سے  
جسم کی تعیین ممکن نہیں جب تک طبیعت جسم کو  
اُس چیز کے ساتھ کوئی خصوصیت حاصل نہ ہو (ت)  
دیکھو کیسا صاف کہا کہ خالق کو قدرت نہیں کہ جسم کو کسی خاص چیز میں پیدا کر کے جب تک طبیعت  
ہی کو اُس چیز سے کوئی خصوصیت نہ ہو۔

كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر  
جبار ۱۲ منه غفر له۔  
یونہی مہر کر دیتا ہے اللہ تعالیٰ متکبر سرکش کے  
سارے دل پر۔ (ت)

لله الشمس بازغہ فصل وبالحرى ان يمين ان كل ما لا يمكن خلقا الجسم عند الخ مطبع علوى يخلق ۱۳  
۵۲ القرآن الکریم ۴۰/۳۵



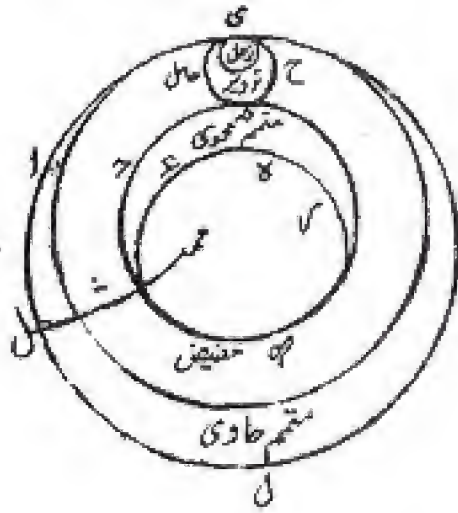
برابر ہے۔ اگر ترجیح دے بلا مرجع ہو اور یہ محال ہے۔  
 فلسفہ ذوسفہ اپنے یہ تینوں ادعا مبادر رکھے اور اب افلاک میں خود اپنے بتائے ہوئے اختلافات  
 کی چارہ جوتی کرے ہم اولاً ہر فلک کی شکل و حرکت و جہت اور پُرزے اور اُن کی حرکتیں اور جہتیں سنائیں،  
 پھر سوالات گنمائیں۔

امر عام تو یہ ہے کہ ہر فلک کرۂ مجوف ہے جس میں محدب و مقعر دو سطحیں۔ ایک فلک دوسرے  
 کے جوت میں ہے اور سب سے نیچے فلک قر کے پیٹ میں چاروں عناصر فلک آطلس سب سے اوپر  
 اور اس کی حرکت سب سے سریع تر ہے مرکز عالم پر مشرق سے مغرب کو چلتا اور ایک رات دن بلکہ ۲۴ گھنٹے  
 سے بھی ۳ منٹ ۵۶ سیکنڈ کم میں دورہ پورا کرتا ہے۔ قطبین شمالی اور جنوبی اس کے قطب ہیں اور  
 معدل النہار جس کی سطح میں خط استوا واقع ہے اُسی کا منطقہ یہ فلک تمام افلاک زیریں کو بھی اپنے  
 ساتھ ساتھ گھماتا ہے۔ طلوع و غروب جگہ کو اکب۔ اسی وجہ سے ہے۔ اس میں کوئی ستارہ یا پرزہ نہیں۔  
**اقول** نہیں کہنا جرات ہے یہ کہیں کہ معلوم نہیں۔ کیا استحالة ہے کہ اس میں کچھ کو اکب ہوں کہ  
 بوجہ شدت بعد نظر نہ آتے ہوں بلکہ کیا دلیل ہے کہ انہی کو اکب مشہودہ سے بعض فلک اعظم میں نہیں  
 بلکہ لکشاں اور نثرہ اور کف الخصب کے پیچھے اور ان کے سوا جہاں جہاں سمائی شکلیں ہیں ان میں صریح  
 احتمال ہے کہ ستارے تمام ثوابت سے اوپر ہوں کہ بوجہ بُعد منظر و قرب باہم ان کے اجسام متمیز  
 نہ ہوتے ہوں ایک چمکیلی سطح ابر سفید کی شکل میں نظر آتی ہو۔

**فلک ثوابت**، اس کا مرکز اُس سے متحد ہے مگر قطب قطبین عالم سے ۲۳ درجے ۲۴ دقیقہ  
 جدا ہیں اس کی حرکت مغرب سے مشرق کو ہے یہ بائیس ہزار برس میں بھی ایک دورہ پورا نہیں کرتا اور  
 انگلوں کے خیال میں تو ۳۶ ہزار برس میں اُس کا دورہ تھا تمام ثوابت رنگارنگ مختلف اقدار کے اسی  
 میں ہیں، ساتوں آسمانوں کے مشلات مرکز و اقواب و جہت حرکت و قدر سرعت سب میں اسی کے  
 موافق ہیں اس لئے ان کو مشلات کہتے ہیں کہ ان باتوں میں فلک البروج کے مماثل ہیں اس فلک میں  
 کو اکب کے سوا اور کوئی پرزہ نہیں **اقول** ضرور ہیں اور ہزاروں ہیں ثوابت کی چال باہم مختلف مرصود  
 ہوتی ہے نیز اجہ میں بیا سی ثوابت کی چال منضبط کی ہے کوئی ۶۳ برس میں ایک درجہ طے کرتا ہے  
 جیسے عروق الرامی، کوئی ۶۴ میں جیسے نسرواقع، کوئی ۶۵ میں جیسے رکتہ الرامی، کوئی ۶۶ میں جیسے  
 سہیل یما فی نسر طرجدی الفرقہ، کوئی ۶۷ میں جیسے نیر الفلک، یوں ہی درجہ ۸۲ برس تک اختلاف  
 ہے۔ جب ایک درجہ میں ۱۹ برس کا تفاوت ہے تو پورے دورے میں تقریباً سات ہزار برس کا

فرق ہوگا ، تو ضرور سب کی جدا تدویریں ہیں جن کی چالیں مختلف ۔

**فلک زحل** ، اس میں پانچ پُرزے مختلف ، اشکل ہیں اور مثل مرکزہ پر ہے کہ مرکز



عالم ہے ۔ اس کے غن میں ح ب سطح حامل مرکزہ پر ہے کہ مرکز عالم سے جدا ہے ان دونوں کے محب و مقعر متوازی ہیں ل کا متوازی ہے اور ب کا متوازی ح ، لاجرم اس حامل کے سبب مثل میں دو کلیاں ہیں جن میں ہر ایک کا دل مختلف ہے اور کی کلی ل ب نقطہ آء ح ی پر پتلی اور پھر ل تک چوڑی ہوتی گئی ہے اسے تم حاوی کہتے ہیں اور نیچے کی کلی ج ء نقطہ حقیض لک پر پتلی اور پھر ل تک چوڑی ہوتی گئی ہے غن حامل ح ب میں ح تدویر

ہے یعنی ایک مستقل گرد کہ ان سطحوں کی طرح زمین کو شامل نہیں اور ایک کنارے کو جوف ہے اس جوف میں ط کو کب مثل زحل مرکزہ ہے تم حاوی و محوی کی چال جہت و قدر و مرکز و قطب میں وہی مثل کی چال ہے ہر روز ۸ ثانیے کہ اس کے محب و مقعر انھیں میں ہیں اور حامل کی ہر روز دو دقیقے ۳۵ ثانیے تدویر کی ، ۵۵ دقیقے ، ۵۴ ثانیے ۴۴ ثانیے ۔

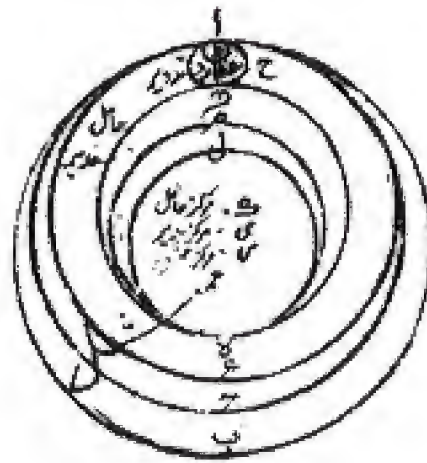
**فلک مشتری** ، سب باتوں میں مثل فلک زحل ہے مگر حامل ہر روز چار دقیقے ۵۹ ثانیے ۱۶ ثانیے تدویر ۵۴ دقیقے ۹ ثانیے ۳ ثانیے ۔

**فلک مریخ** ، حامل ۳۱ دقیقے ۲۶ ثانیے ۴۰ ثانیے تدویر ، ۲۰ دقیقے ۱۸ ثانیے ۴۰ ثانیے باقی سب باتوں میں بدستور ۔

**فلک شمس** ، اس میں چار پُرزے ہیں ، شکل وہی ہے جو زری ۔ صرف یہاں تدویر کی جگہ شمس مجھو ۔ حامل کو یہاں خارج المركز کہتے ہیں ۔ اس کی چال روزانہ ۲۹ دقیقے ۸ ثانیے ۲ ثانیے ۔ باقی بدستور ۔

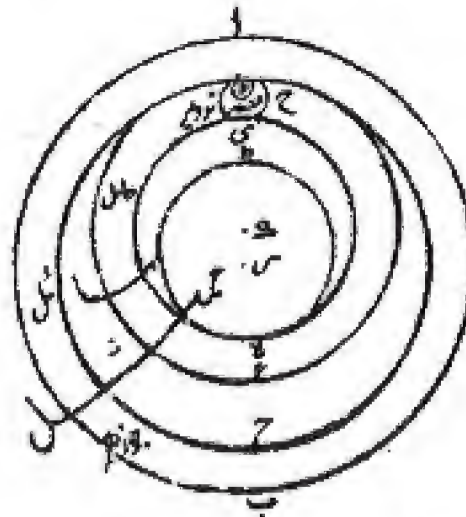
**فلک زہرہ** ، سابق کی طرح پانچ پُرزے ، حامل کی چال مثل خارج شمس تدویر ۲۶ دقیقے ۵۹ ثانیے ۲۹ ثانیے ۔ باقی اُسی طرح ۔  
**فلک عطارد** ، سات پُرزے ہے ۔





اول مثل مرکز س پر کہ مرکز عالم ہے ام بدیر مرکزی پر اس کا متمم حاوی، ب ح محوی ل م۔ (۱۵)  
 حامل مرکز کے پر اس کا متمم حاوی ح ح محوی مرکہ اہ حامل کے اندر ح تدویر اس کے اندر ط عطارد  
 مثل بدستور حامل ایک درجہ ۵۸ دقیقے ۱۶ ثانیے ۳۲ ثانیے بدیر مثل خارج شمس تدویر ۳ درجے ۶ دقیقے  
 ۲۴ ثانیے، ثانیے۔

فلک قمر، چھ پڑے ہیں ل ط مثل مرکز س پر، ب ح جو زہرہ ح مائل تیز مرکز س پر۔  
 متمم حاوی ع ج محوی ط ی۔ ۵۸ حامل مرکز کے پر۔ ح تدویر ط قمر مثل بدستور۔



جو زہرہ ۳ دقیقے ۱۰ ثانیے ۲۷ ثانیے۔ مائل ۱۱ درجے ۹ دقیقے ۷ ثانیے ۳۴ ثانیے حامل ۲۴ درجے  
 ۲۲ دقیقے ۵۳ ثانیے ۲۲ ثانیے تدویر ۱۲ درجے ۳ دقیقے ۵۳ ثانیے ۵۶ ثانیے، یہ تمام حرکات

مثل منطق البروج مغرب سے مشرق کو ہیں مگر مدبر عطار و جوزہر و مائل قمر کہ تینوں مثل اطلس مشرق سے مغرب کو اور تمام تدویروں کا نصف بالا مثل منطق ہے مگر قمر میں مثل اطلس، متاخرین نے غسر متحیرہ و قمر کے افلاک میں چودہ پُرزے اور مانے ہیں جن کی تفصیل شروع تذکرہ میں ہے۔

## سوالات

(۱) **أَقُولُ** مادہ واحدہ میں طبیعت واحدہ کا فعل واحد تو اس کا مقصود تھا کہ افلاک مثل زمین کرہ مصمتہ بے جوف بنے کہ ایک ہی سطح رکھتے، دیکھو پانی کے قطرے اور آگ کے پھول ایسے ہی نکلتے ہیں نہ کہ اندر سے خالی جوف کا اقتضار طبع بسیط نے کس بنا پر کیا جس سے محدب و مقعر و سطی متبائن بالانواع پیدا ہوئیں، بڑی سطوح مستدیرہ فلاسفہ کے نزدیک مختلف بالانواع ہیں جیسے مستوی و مستدیر کہ ایک کا دوسرے پر انطباق ناممکن، اگر کہتے بننا تو یہی مگر جوف میں اور اجسام کا ہونا مانع آیا۔

**اقول** یہ مانع خارج سے ہے تو قسر ہوا، ایک تو افلاک پر قسر لازم آیا دوسرے اس کا دوام، اگر کہتے وہ مادہ جس میں طبیعت نے فعل کیا یہیں ملا۔

**اقول** مادہ متحیر بالذات نہیں لباس صورت کے بعد متحیر ہوگا۔ اور صورت بے شکل موجود نہیں ہو سکتی، کہا نص علیہ ابن سینا فی الاشارات (جیسا کہ ابن سینا نے اشارات میں اس پر نص کی ہے۔ ت) اور یہاں فعل ایجاد شکل کے لئے ہے تو اس وقت تحیر ہیوئی کہاں، اگر کہتے مادہ میں اسی کھنکھل شکل کی قابلیت تھی۔

**اقول**، اوّل مادہ باعتبار اشکال لوح مادہ ہے ہر نقش کی قابلیت رکھتا ہے وہ قابلیت ہرگز نہ اتصال و انفصال ہی کے لئے مانا گیا ہے اور شک نہیں کہ ان کے ورود سے ہر طرح کی مختلف شکلیں پیدا ہونگی فلک پر کہ استحالة شرق و الیام کے مدعی ہیں وہ جہت مادہ سے نہیں بلکہ تسدیر جہت سے۔

ثانیاً مادے میں کسی شکل خاص کا اقتضا باقی سے آیا ہو تو فلاسفہ کا مدعا کہ ہر جسم کی ایک شکل طبعی ہے جیسا کہ مقام نجم میں آتا ہے مردود ہو جائے گا وہاں انہوں نے خود تصریح کی ہے کہ خصوصیت شکل جانب مادہ مستند نہیں ہو سکتی۔



(۲) فلک تو بسیط ہے ہر جہت سے اُسے یکساں نسبت ہے پھر کس نے تخصیص کی کہ اطلس مشرق سے مغرب کو گھوٹے یا مثلثات مغرب سے مشرق کو۔ اس کا جواب سفہاء نے تین مہل تحککات سے دیا:

(ا) ہر فلک کا مادہ اسی طرف حرکت کو قبول کرتا ہے۔

(ب) سافلات سے ان کے تعلقات اسی سے حاصل ہوتے ہیں۔

(ج) ہر فلک اپنے مبداء مفارق کا عاشق اور اپنے معشوق سے تشبیہ چاہتا ہے وہ یونہی ملتا ہے۔  
**اقول، اولاً** یہ پیدائشہ زے تکم ہیں، جہت میں کیا خصوصیت ہے کہ مادہ اسی کو قبول کئے دوسرے سے ابانہ سافلات سے تعلق یا مفارقات سے تشبیہ کسی جہت خاص پر موقوف، و من ادعی فعلیہ البیان (جس نے دعویٰ کیا دلیل اس کے ذمہ ہے۔ ت)

ثانیاً کتنا صریح جھوٹ ہے کہ ہر فلک کا مادہ اسی کا قابل، سفہاء نے افلاک کلیہ کو دیکھا انہیں مختلف بالمداد مان چکے ہیں سمجھے کہ نجات پائی۔ ہر فلک کے افلاک جزئیہ کو دیکھیں۔ فلک شمس میں دو حرکتیں ہیں مثل و خارج کی۔ فلک علویات و زہرہ میں تین تین مثل و حامل و تدویر کی فلک عطار میں چار، تین یہ اور ایک مدیر کی۔ فلک قمر میں پانچ، تین وہ اور جو نہر و مائل کی، بلکہ ہر ایک میں ایک ایک حرکت زائد ہے کہ کوکب خود بھی حرکت و وضعیہ رکھتا ہے اور ان سب کی قدر مختلف ہے جیسا کہ گذرا۔ اور دو فلک زیریں میں اختلاف جہت بھی عطار و دیں مدیر مغرب کو جاتا ہے باقی مشرق کو، اور قمر میں مثل و حامل مشرق کو جاتے ہیں باقی مغرب کو، اور شمس نہیں کہ مادہ واحد ہے وہ اگر ایک ہی کو قبول کرتا ہے دوسری کہ ہر سے آئی۔ یونہی تعلق و تشبیہ کے لئے مختلف راہیں لینا کیونکہ، حالانکہ سب پر زوں سے ایک ہی نفس متعلق اور قابل بھی واحد، پھر اختلاف یعنی جو۔

ثالثاً کیا فارق ہے کہ اطلس کا تعلق و تشبیہ حرکت شرقیہ ہی سے ہو سکا غریبہ سے ناممکن تھا اور باقی آٹھ کا غریبہ ہی سے بن پڑا شرقیہ سے محال تھا۔

رابعاً افلاک عقول کے کسی امر مشترک میں تشبیہ چاہتے ہیں، یا ہر فلک اپنے معشوق کے امر خاص میں بر تقدیر اول اسے وجہ تخصیص ٹھہرانا کیسا جہل ہے۔ بر تقدیر ثانی واجب تھا کہ ہر فلک کی

**ثالثاً** جوت دار ہونے کا منافی کثرت فعل نہ ہونا ایسا بیان کیا گیا وہ مسلم ہے حالانکہ اُس پر بھی وہی رد ہے۔ ہم نے آغاز کلام اسی سے کیا۔ ہاں اتنا فائدہ ہوا کہ وہ جہم نے کہا تھا کہ طبیعت کا اپنا اقتضا جوت نہ ہونا ہے وہ جو پوری نے صاف مان لیا اور ہمارے اعتراض کو اور مستحکم کر دیا۔

**رابعاً** ہاں عنایت الہی نے کیا جو کچھ کیا یہ مختلف اجزاء کی نسبت مختلف عنایا پھر عنایت کی تعین دیر کی تعین میں اضیع کی تعین وغیرہ وغیرہ سب بیابندی استعداد ہیں یا بطور استعداد۔ اول کہاں بسیط مادے میں اختلاف استعداد کیسا اور ثانی وہی فاعل مختار پر ایمان ہوا۔ طوسی نے سارے فلسفے کا شہر ڈھا دیا تم نے کونسی اینٹ سلامت رکھی۔ بات وہی ہوئی کہ یہ تخصیص فاعل کی طرف سے ہیں تین بیسی اور ساٹھ ناک کہاں کہ یوں ہائے مجبوری وائے مجبوری۔ اللہ اللہ، اللہ عزوجل کو فاعل مختار ماننا وہ سنت ناگوار ہے کہ بچکیاں لودم توڑو ان کیاں یو لو مگر اس پر ایمان محال۔ دل سے مان بھی چکے، زبان چبا چبا کر کہہ بھی چکے مگر اقرار ناممکن کہ فلسفہ کا راسخہ ڈھے جائے گا،

جحد و ابھا واستیقفتھا النفسہم  
ظلموا وعلوا۔  
یقین تھا ظلم اور تکبر سے۔ (ت)

**خامساً** جو پوری وہی تو ہے جس نے فصل پیر میں کہا کہ فاعل تخصیص نہیں کر سکتا جب تک طبیعت کو خصوصیت نہ ہو۔ اب وہی فاعل یہ بے شمار تخصیصیں بے خصوصیت طبیعت کیسے کر رہے ہیں نے فروعت محکم آمد نے اصول شرم بادت از خدا و از رسول

(نہ تیری فروغ مستحکم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ و رسول سے شرم آئی چاہئے۔ ت)  
جل وعلا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، بالحدک روشن ہوا کہ بغیر فاعل مختار کے زمین و آسمان کا کوئی نظام بن سکتا ہی نہیں اور اس کی سطوت وہ قاہر ہے جس نے منکروں سے بھی قبولوا چھوڑا۔

والحمد للہ رب العالمین ۵ و خسرو  
هنا لك العطلون ۵ وقيل بعدا  
للقوم الظالمين ۵ ا ف لكم و لسا  
تعبدون من دون الله بھتم  
وتہتم ثم لا تؤمنون و  
اور سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہانوں کا رب ہے۔ اور باطل والوں کا دیاں خسارہ ہے۔  
اور فرمایا گیا کہ دُور ہوں بے انصاف لوگ۔ تفت ہے تم پر اور اُن نبیوں پر جن کو تم اللہ کے سوا اور جتے ہو۔ تم لا جواب ہو گئے اور فضل باتوں میں مشغول



حرکت نئی طرز کی ہوتی، خصوصاً اس حالت میں کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عقل دوسری سے متباین بالنوع ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صرف فلک اطلس کی حرکت جدا ہے، باقی آٹھوں افلاک کُلیہ اقطاب و محاور و مناطق و جہت و قدر حرکت سب میں متوافقی ہیں۔ یہ تشبیہ کیسا تین میں حرکت میں مفارقات سے تشبیہ یہ گنجائش ہے کہ مفارقات کے لئے سب کمالات ممکنہ بالفعل ہیں افلاک سب اوضاع ممکنہ کو دفعہً حاصل نہیں کر سکتے کہ ان کا اجتماع محال، ناچار گھوم گھوم کر وضعیں بدلے ہیں کہ سب احوال ممکنہ حاصل ہو جائیں اگرچہ علی وجہ التعاقب۔

**اقول،** اولاً یہ تخصیص جہت وغیرہ کا مبطل ہے کہ تبدیل اوضاع ہر گونہ حرکت سے حاصل۔

ثانیاً وہاں کمالات بالفعل تھے تبدیل وضع کیا کمال ہے محض لغو حرکت ہے، تو حاصل یہ ہو کہ معشوق میں کمالات جمع ہیں عاشق لغویات اکٹھے کرتے، یہ تشبیہ ہوا یا مسخر۔

ثالثاً فرض کر دوں کہ تبدیل وضع سے فلک کو کمالات حاصل ہوتے ہیں تو وہ ہر وضع حاصل کو معاً ترک کرتا ہے تو ایک جہت سے اگر تحصیل کمالات ہے معاً دوسری جہت سے ابطال کمالات، تو حرکت سے ہر آن میں اگر ایک وجہ سے تشبیہ ہے معاً دوسری وجہ سے تباین، دونوں متعارض ہو کر ساقط ہوتے اور حرکت نہ ہوتی مگر لغو حرکت۔

سابعاً ہر دورے میں جن اوضاع کو چھوڑا انہیں کھائی ہوئی کھوئیوں ہی کو پھر دہراتا ہے۔ اگر اُس قدر اوضاع تبدیل سے تشبیہ حاصل ہوتا ہے تو ایک دورہ ختم کر کے تھم جانا واجب تھا کہ حرکت مقصود بالعرض ہوتی ہے جس غرض کے لئے تھی وہ مل گئی، اب دہرانا حماقت بلکہ معشوق سے تباین محض کہ حصول بالفعل کا تشبیہ حاصل ہو چکا۔ اب تجدید و تغیر زرا تباین رہ گیا، اور اگر اُن سے تشبیہ نہیں ہوتا تو ہر بار وہی تو ہیں اب کیوں حاصل ہو جائے گا۔ نا محصل تشبیہ کیا دوسری دفعہ میں محصل ہو جائے گا، اول تو یہ خود باطل اور بالفرض ہو بھی تو دوبارہ سے غرض حاصل ہو گئی۔ اب تھمنا واجب تھا۔

مخاصساً قطع نظر اس سے کہ نا محصل کبھی خود محصل کیونکر ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اس سرگردانی سے غرض تشبیہ کبھی حاصل ہو سکتی ہے یا کبھی نہیں، اگر کبھی نہیں تو یہاں کوئی کمال ثمانی نہیں جس کے لحاظ سے یہ حرکت کمال اول ہو کہ جو عمتنع الحصول ہے اس کا کمال نہیں ہو سکتا اور حرکت نہیں مگر کمال اول تو حرکت باطل ہوئی۔ اور اگر ہاں ایک وقت وہ آئے گا کہ یہ مقصد حاصل

ہو جائے گا تو اسی وقت حرکت کا انقطاع واجب اور کوئی حرکت منقطعہ حرکتِ فلک نہیں کہ کوئی حرکتِ فلک منقطعہ نہیں، بالجملة یا تو یہ حرکت ہی نہیں یا حرکت ہے تو حرکتِ فلک نہیں۔ بہر حال حرکتِ فلک باطل۔  
سادسا مفارقات تجمید و تغیر سے بری ہیں تو ان سے تشبہ سکون و قرار میں تھا نہ کہ ہمیشہ کی سرگردانی و تغیر و بے قراری میں۔

سابعاً مانا کہ یوں بھی کوئی تشبہ ملتا تو سکون سے یہ تشبہ حاصل کیا مزج ہوا کہ اس تشبہ کو چھوڑ کر اسے لیا۔

ثامناً بلکہ تشبہ بالسکون ابتداءً خود فلک کو ملتا کہ تغیر سے جدار یا اور حرکت میں اسے اصلاً تشبہ نہیں کہ اس کی اپنی ذاتی وضع نہ بدلی بلکہ اجزائے موہوم کی جن کا وجود خارج میں محال کہ خرق جائز نہیں مانتے تو یہ تشبہ اصلاً ان موہومات ناممکنہ کو ہوا نہ کہ فلک کو، اور وہ فلک کو بھی ہوتا اور ان موہومات کو بھی، تو وہی رائج تھا۔ یہ ترجیح مروج ہوئی۔ اس کی تحقیق مقامِ پنجم میں آتی ہے انت شاء اللہ۔

تاسعاً اسے لیا بھی تھا تو ایک ہی تشبہ کا دائماً التزام اور دوسرے سے ہمیشہ انحراف کیا معنی، کبھی یہ ہوتا کبھی وہ کہ جملہ وجوہ تشبہ حاصل ہوتے۔

عاثراً یہی تشبہ لیا سہی قطبین کا التزام غرض مقصود کے سخت منافی ہوا کہ ایک ہی قسم کا تبدل اوضاع حاصل ہوا واجب تھا کہ ہر دورہ نئے قطبین پر ہوتا کہ حتی الوسع استیعاب وضع ہوتا، تلك عشرة كالملة (یہ پوری دسل ہیں۔ ت)

(۳) وضعیہ کے لئے تعیین قطبین ضرور، اور فلک پر ہر دو نقطے قطبین بن سکتے ہیں۔  
اقول جو عظیم لیجے اس کے دو متقاطر نقطے قطبین ہو سکتے اور ایک عظیم میں غیر متناہی نقاط ممکن، اور سطح فلک پر غیر متناہی عظیم ممکن، تو یہ غیر متناہی دسل غیر متناہی سے ایک کی تخصیص کو منکر ہوئی۔ اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تخصیص فلک کے نفس منطبعہ سے ہے۔

علمہ موافق محل مذکور ۱۲ منہ۔

علمہ یہ جواب سوال ۲ سے بھی ہے، جو پنپوری نے منطبعہ کی قید نہ لگائی، بلکہ اس بحث میں کہ ہر جسم میں میل ضرور ہے تخصیص قطبین و منطقہ کا چاک ر فو کرنے کو کہا ممکن کہ نفس شاعرة فلک نے یہ (باقی اگلے صفحہ پر)



**اقول** نفس کے فعل کو استعداد مادہ درکار یا وہ بطور خود اپنے ارادے سے جسے چاہے تخصیص کر دے۔ علی الثانی مسئلہ فیصل اور ہمارا مطلب حاصل جب فلک کا نفس اور وہ بھی منطبق محض اپنے ارادے سے تخصیص کرتا ہے تو اللہ عز و جل سب سے اعز و اعلیٰ ہے، فعالمکم لا تؤمنون (تخصیص کیا ہے کہ ایمان نہیں لاتے ہو۔ ت) بر تقدیر اول یہ استعداد یہیں تھی یا تمام سطح فلک میں اول اختلاف مادہ ہے اور دوم وہی آتش در کاسہ کہ ترجیح بلا مرجع لازم طوٹنے اور بڑھ کر کہی کہ دلیل تباہ کنی کہ فلک قابل حرکت مستدیر ہے تو ضرور اس میں مبدل میل مستدیر ہے تو ضرور وہ متحرک بالاستدارہ ہے تو قطبین و جہت و قدر و حرکت کی تخصیص ضرور کسی وجہ سے ہوئی، گو ہمیں نہ معلوم۔

(رد) اولاً اقول قابلیت استدارہ کی قلمی عنقریب مقام ۱۶ میں کھل جائے گی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ترجیح کسی وجہ سے کی ہو، جس کا جاننا ہمیں کیا ضرور۔

**اقول** جواب تو ابھی سنو گے مگر تفت ہے ان کے ادعائے علم و حکمت پر کہ فلک یر اعتقاد رکھیں اور خالق افلاک عز وجل کے حق میں اس اعتقاد کو حرام جانیں وہاں نہیں کہتے کہ وہ جو چاہے کرے اسکی حکمتیں وہی جانے، اگر کوئی مرجع ہی ضرور ہے تو اس کے علم میں ہوگا، ہمیں اس کا جاننا کیا ضرور۔ یوں کہو تو عامہ ظلمات فلسفہ خبیثہ سے نجات ہی نہ پاؤ، نہیں نہیں وہاں تو یہ کہو گے جو مقام پنجم میں آتا ہے کہ فاعل اپنی طرف سے تخصیص نہیں کر سکتا۔ اسی مستشرق جرمنوری نے لایمکن ہنہ کہا ہے۔

ان لہم ولادعائہم العقل فضلا من	ان کا دعویٰ عقل ہی صحیح نہیں چہ جائیکہ
ادعائہم الاسلام۔	دعویٰ اسلام۔ (ت)
علہ نقاہ السیالکوتی فی حاشیۃ	اس کو سیال کوئی نے شرح مواقف کے حاشیہ
شرح المواقف ۱۲ منہ۔	میں نقل کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

لہ الشمس البازغة فصل و بالخری ان سین ان کل مالا یکن خلوا لجسم منہ الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۳۹

ان شاء اللہ تعالیٰ۔

**ثانیاً** مبداً میل ہونا مستلزم حرکت نہیں مانع سے تخلف ہو سکتا ہے (سید شریف)۔  
**اقول** نیز عدم شرط سے دیکھو زمین اور ہاتھ پر اٹھائے ہوئے پتھر میں مبداً میل ہے اور حرکت نہیں۔ سیال کوئی نے کہا حرکت مستدیرہ سے مانع صرف میل مستقیم ہے وہ افلاک میں نہیں۔  
**اقول** دونوں مقدمے غلط ہیں۔

(۱) ہم ثابت کر چکے کہ فلک پر قصر جائز۔

(۲) ثابت کریں گے کہ اس میں میل مستقیم ہے۔

(۳) مناظر حرکت کمال ثانی ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ یہاں مفقود۔

**ثالثاً اقول** تخصیص قطبین و قدر و جهت مادہ کرے گا یا صورۃ جسمیہ یا نوعیہ یا فاعل یا اجنبی ان پانچ میں حصہ قطعی ہے اور پانچوں باطل، اول و سوم بوجہ بساطتہ، دوم و چہارم بوجہ استوائے نسبت، پنجم بلکہ چہارم بھی بوجہ لزوم قصر۔ جب اس شق کا بطلان نامعلوم تخصیص یقیناً معدوم، پھر اس کہنے کے کیا معنی کہ ضرور کسی وجہ سے ہوئی۔

**سابعاً اقول** مناظرہ میں معارضہ کا دروازہ ہی بند کر دیا ہر معارضہ پر استدلال یہی کہہ دے گا کہ میں مدعا دلیل سے ثابت کر چکا یہ استحالہ جو تم بتاتے ہو کسی وجہ سے ضرور منقطع ہے گو یہیں نہ معلوم ہو یہ ہے منطقی میں ان کا عمر گنونا۔

(۴) **اقول** فلک اطلس کے لئے یہ قدر حرکت کہ ۲۳ گھنٹے ۵۶ دقیقے ۴ ثانیے ۵ ثانیے ۲۶ راجع ہیں دورہ پورا کرے کس نے معین کی، اگر کہئے فلک کی حرکت ارادیہ ہے اُس نے اتنا ہی ارادہ کیا۔

**اقول** یہ ترجیح بلا مرجح ہے کہ اس کا مقصود تبدل اوضاع تھا وہ ہر قدر حرکت سے حاصل تھا، نہیں نہیں ترجیح مرجوح ہے کہ حرکت وصول الی المطلوب کے لئے مقصود بالعرض ہے اگر بلا حرکت وصول ہو سکتا حرکت نہ ہوتی اور مقصود جس قدر جلد حاصل ہو بہتر، تو واجب تھا کہ اس سے سریع تر حرکت چاہتا اس قدر کا ارادہ قصد مقصود میں تعویق ہے اگر لئے یوں تو ہر اسرع سے اسرع متصور ہے تو جو مقدار اختیار کرتا اس پر یہی سوال ہوتا کہ اس سے اسرع کیوں نہ کی۔

**اقول** ضرور ہوتا اور تمہیں اُس سے مفر نہ تھا اس سوال کا انقطاع بے اس کے ناممکن کہ نفس ارادہ کو مختص و مرجح مانیں اور اس میں تمام فلسفہ کی عبارت نہ اُٹل اور ہمارا مقصود حاصل



اگر کئے زمانہ ایک مقدار معین ہے اور وہ اسی قدر حرکت اطلس سے حاصل، کم و بیش ہو تو زمانہ بدل جائے۔

**اقول** کیوں اُنٹے چلتے ہو زمانہ تو اسی کی مقدار حرکت ہے۔ اُس کی تعیین تو اسی کی حرکت سے ہوئی نہ کہ اس کی حرکت کی تحدید اس سے کہ و اُس کی حرکت کم و بیش ہوتی تو زمانہ آپ ہی کم و بیش ہوتا اور کچھ حرج نہ تھا۔

(۵) **اقول** یہی سوال ہر فلک کی حرکت پر ہے وہاں زمانے کا بدلنا بھی نہیں۔

(۶) **اقول** تقاطع معدل و منطقہ پر کون عامل ہے کیا انطباق ناممکن تھا۔

(۷) **اقول** ہوا تو اسی مقدار پر کیوں ہوا، اگر یہ مقدار محفوظ ہے جیسا کہ انگلوں کا خیال تھا یا جتنا تبدیل ہر صدی پر ہوتا ہے جیسا اب سمجھا جاتا ہے۔ اس سے کم زیادہ کیوں نہ ہوا۔ اس خاص کو کس نے معین کیا، وجہ تعیین کیا ہے، مادے یا طبیعت کو ان خصوصیات سے کیا خصوصیت ہے اور بفرض غلط اطلس یا ثامن کے مادے یا طبیعت کو ایک صورت سے اختصاص ہو بھی تو دوسرے کے مادے یا طبیعت کو اس سے کیوں اختصاص ہوا، حالانکہ دونوں کے مادے بھی مختلف اور طبیعت بھی۔

(۸) **اقول** یہ دونوں نقطے معدل سے شخصی ہیں انہیں تقاطع کی کس نے تخصیص کی اور

نقطوں پر کیوں نہ ہوا۔

(۹) **اقول** فلک ثابت کا مادہ واحد طبیعت واحد پھر اتنے جیسے سادہ رہے

اتنے جیسے ستارے ہو گئے اس کی کیا وجہ۔

(۱۰) **اقول** جو جیسے ستارے ہوئے کیا سادہ نہیں رہ سکتے تھے جو سادے پھر ستارے

نہیں ہو سکتے تھے پھر تعیین کس نے کی کہ یہی سادہ رہیں وہی ستارے ہوں۔

(۱۱) **اقول** پھر ستارے جن جن مواضع پر ہیں ان کی تعیین کہاں سے آئی مثلاً شعری میانی

کی جگہ شامی، شامی کی جگہ میانی، نسر طائر کی جگہ واقع، واقع کی جگہ طائر کیوں نہ ہوا۔ یونہی ہر کوکب تمام باقی کے ساتھ تو یہ سوال کہ درون سوال ہے۔

(۱۲ و ۱۳) **اقول** پھر ان کی قدریں مختلف کیوں ہوئیں اور ہر کوکب کے ساتھ اس کی

قدر کس نے خاص کی۔

(۱۴) **اقول** کوکب کو حرکت کُل کے علاوہ حرکات خاصہ کیوں ہوئیں، باقی حصوں کو کیونکہ

نہ ہوئیں۔

(۱۵) اقول ستارے ذی لون ہونے کے نظر آئیں باقی حصے بے لون رہے کہ نظر نہیں آسکتے، یہ اختلاف کس نے دیا۔

(۱۶) اقول ستارے خود لون میں مختلف ہیں۔ یہ تفاوت کدھر سے آیا۔  
 (۱۷) اقول ۷ سے ۶ تک آٹھوں سوال ساتوں سیاروں پر بھی وارد ہیں۔  
 (۲۵) اقول ایک ہی فلک کے پُرزدوں کو مختلف حرکت کس نے دی۔  
 (۲۶) اقول فلک عطار دو قمر میں ان کی جہت کس نے مختلف کی۔  
 (۲۷) اقول ہر ستارہ اپنی تدویر کے جس حصہ میں ہے اسی میں کیوں ہوا دوسرے میں کیوں نہ ہوا۔

(۲۸) اقول ہر حاصل اور اس کے دونوں سمتوں کے مخصوص دل میں جن سے کسی بیشی غیر متناہی وجود پر ممکن ہے حاصل جتنا چوڑا ہوتا تم پتلے ہوتے وہ بالعکس اس خاص دل کی تعیین کس نے کی، تو کسے عامل کی تردید جتنی بڑی ہے اتنا ہی اس کا دل ہونا ضروری ہے۔

اقول اولاً اتنا ہی ہونا کیا ضرور اس سے بڑا ہونا کیا محذور، جیسے فلک ثوابت کا دل ایک ہے اور اس میں چھوٹے بڑے ستارے سب ہیں۔  
 ثانیاً یہ سوال خود آتا ہے کہ تدویروں کا اتنا بڑا ہونا ہی کس نے لازم کیا اس سے چھوٹی یا بڑی کیوں نہ ہوئیں۔

(۲۹) ہر قسم میں ایک طرف رقت ایک طرف غلظت ہے۔ طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ مختلف افعال کیسے کئے (مواقف) اور جب سخن میں اختلاف جب اثر شکل میں کیوں منع، تو کیا ضرور ہے کہ بسیط کی شکل کروی ہو (شرح مواقف) اس سے جواب دیا گیا کہ فعل واحد سے یہ مراد کہ دو فعل مختلف بالانوع نہیں جیسے کوئی شکل مضلع مثل مثلث یا مربع ہو تو اس میں سطح اور خط اور نقطہ اور زاویہ نکلے گا اور یہ سب انواع مختلف ہیں یہ مراد نہیں کہ اصلاً اختلاف نہ ہو سمتوں کے سخن کا اختلاف فعل کو دو نوع کر دے گا۔ علامہ سید شریف قدس سرہ نے اس جواب کو مقرر رکھا۔

اقول اولاً اگر صرف اختلاف نوعی ممنوع تو بسیط کی شکل بیضوی یا عددی یا شلخی ہونے میں کیا حرج۔ ان میں بھی کوئی خط یا نقطہ یا زاویہ نہ ہو گا ایک ہی سطح ہوگی اختلاف قطر نہیں مگر اختلاف سخن سے جسے مان چکے کہ فعل کو دو نوع نہ کرے گا تو بسیط کی شکل کروی بھی ہونا باطل ہو (اور یہ تمام) ہدایات و فلکیات کو باطل کر دے گا تو ثابت ہوا کہ مجرد سخن یا قطر یا قدر میں اختلاف بھی طبیعت



واحد سے مادہ واحد میں محال ہے۔

ثانیاً کلام ترجیح بلا مرجح میں ہے اُس کے لئے اختلاف نوع کیا ضرور ایک نوع کی دو مساوی فردوں میں ایک کے اختیار کو کوئی مرجح درکار وہ نہ بسیط کا مادہ ہو سکتا ہے نہ طبیعت نہ فاعل کہ اس کی نسبت سب طرف برابر ہے تو متمم حاوی کی رقت جانب اوج اور غلظت جانب حقیض اور محوی کی بالکس نیز حسب سوال ۲۸ ہر ایک کا یہ معین دل کس طرح ہوا۔

ثالثاً ہر متمم میں دو مستدیر سطحیں چھوٹی بڑی پیدا ہوں گی وہ بتصریح فلاسفہ مختلف بالنوع ہیں۔

مثلاً یہ فلاسفہ اپنی حیات میں ہر متمم کی انتہاء ایک نقطہ پر بتاتے ہیں کہ حاوی میں اوج اور محوی میں حقیض ہے تو ہر ایک میں ایک نقطہ اور ایک سطح پیدا ہوئی یہ متباین النوع ہیں۔ خاصاً شکل مثلث میں طبیعت کو چار مستوی سطحیں بنانی پڑیں گی اور مربع میں ۶ مربع۔ مثلث خواہ مربع سطحیں آپس میں متحد بالنوع ہیں خطوط و نقاط و زوایا طبیعت کو بنانے نہ ہوں گے وہ نہایت البعاد و تلافی نہایات سے خود ہی پیدا ہو جائیں گے پھر بسیط کی شکل طبعی مضلع ہوئی کیا دشوار۔

سادساً اب ایک اور ترجیح بلا مرجح گلے پڑی۔ جب طبیعت بسیط کی شکل بیضی عدسی شلجی کردی مثلث مربع خمس حتی کہ متمم کی طرح حیات مسطحہ میں گویا ہلالی سب انداز کی بنا سکتی ہے تو باوصف اتحاد مادہ و شمول قابلیت ایک کا اختیار اُسے روا نہیں تو بسیط کا بننا ہی محال ہوا الحق فاعل مختار کو چھوڑنے والے زمین و آسمان میں کہیں مقرر نہیں پاسکتے۔ واللہ الحجة البالغة۔

سابعاً سب درکنارہ کمرہ محوف و بے خوف تو طبیعت کے بنائے ہوئے دونوں موجود ہیں، آٹھ مصمت ۳۵ محوف، اگر اُسے دونوں کا اختیار تو فاعل مختار پر ایمان سے کیوں انکار اور اگر وہ ایک ہی طرح کا چاہتی تھی ممانعت خارج سے ہوئی تو قسر کا دوام لازم فلکیات پر قسم لازم۔

(۳۰) ہر تدویر اتنی ہی بڑی کیوں ہوئی کم و بیش کیوں نہ ہو سکی (مراقف) اگر کئے حامل اتنا ہی دل رکھتا تھا۔

اقول، اوّل اس کا اتنا ہی دل کس نے لازم کیا۔

ثانیاً کیا ضرور کہ تدویر حامل کے مقعر و محدب کو بھردے کیوں نہ بیچ میں خواہ ایک کنا سے پر

اس قدر سے چھوٹی رہے جیسے فلک البروج میں چھوٹے ستارے۔

(۳۱) تدویریں حاطوں میں جس جگہ ہیں اس کی تخصیص کس نے کی ہر جگہ ہو سکتی تھیں۔

(۳۲) سرے سے طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ ظہان پُرزے حاطوں میں یہ غار جن میں

تدویریں ہیں تدویروں میں یہ غار جن میں کواکب ہیں کیونکہ بنائے یہ مختلف افعال کہ سرے آئے (مواقف وغیرہ) اس کے چار جواب ہوئے،

(۱) سب سے بالاسب سے نرا فلسفہ کے گھر کا پورا اجالا کہ کہاں جھگڑے کے لئے پھرتے ہو

یہ حامل خارج تدویریں ستارے سیارے چاند سورج سب ترے فرضی اویام ہیں حقیقت میں ان کا کچھ

وجود نہیں۔ آسمان ترے ہموار سپاٹ ہیں نہ کوئی پُرزہ نہ ستارہ۔ انصاف کیجئے اس سے بڑھ کر

اور کیا جواب ہو سکتا۔ جو نیپوری بیچارہ اسے نقل کر کے اس کے سوا اور کیا کہے لانا پیدا علم

الحکایۃ (میں حکایت پر کچھ اضافہ نہیں کرتا۔ ت) یعنی رویش نہیں حالتش میرس (یعنی اس کا چہرہ

دیکھ اور اس کا حال مت پوچھ۔ ت) اس عناد کو دیکھئے کہ عقل اور آنکھوں سب کو رخصت کر دینا

منظور مگر فاعل مختار عودہ جلالہ پر ایمان لانا کسی طرح قبول نہیں۔ اصل جواب یہی تھا، باقی تینوں جوابوں نے

فاعل مختار مان لیا مگر جو دو انکار برقرار ان کی شئے۔

(۲) یہ اختلافات جیسے قابل کی طرف سے ہو سکتے ہیں، یونہی فاعل کی طرف سے یہاں

جانب قابل سے تو ناممکن کہ مادہ بسیط ہے فاعل کی طرف سے ہونے میں کیا حرج ہے (طوسی)

افسوس مجبوری سب کچھ کراتی ہے فاعل حسب استعداد کرے گا یا اپنا استبداد اول مفقود اور ثانی

ہمارا عین مقصود۔ اور اب تمام فلسفہ مزخرف باطل و مردود۔ لاجرم جو نیپوری سے نہ رہا گیا صاف کہہ دیا

کہ طوسی نے ایک گھر بنا دیا اور سارا شہر ڈھا دیا فلسفے کی کثیر چولیں اوکس گئیں۔

(ج) یہ اختلاف یوں ہے کہ جرم فلک کے بعض حصوں پر جدا جدا صورتیں فاعل ہوئیں۔ اور

بعض نے ستارے بعض نے تدویریں بعض نے حامل بعض نے خارج رنگ برنگ کرے فلک کے جرم

سے الگ کر لئے تو تدویروں کے غار اور تدویروں میں غار خود ہی ہو اچا ہئیں اور حامل و خارج

غیر مرکز پر تھے تو تمہوں کی کلیاں آپ ہی ضرورت پیدا ہوئیں (ایضاً طوسی) ناظرین دیکھتے ہیں کال تو اب بھی

نہ کٹا۔



اولاً جب مادے میں مختلف استعداد نہیں مختلف صورتوں کا فیضان کس طرح ہوا۔  
**ثانیاً اقول** پھر مادہ متشابہ میں سے ہرگز ایک صورت نوعیہ کے لئے کس نے خاص کیا ہر صورت  
 اور ٹکڑے پر کیوں نہ فائض ہوئی، اس کا پھر وہی جواب ہو کہ یہ فاعل کی طرف سے ہے (سید شریف)  
 اور اس پر وہی رد ہے جو جواب باب پر گزرا۔ علامہ سید قدس سرہ شمس مسلمان ہیں اور ان کے قلب و  
 قلم نے اسے بخوشی قبول فرمایا۔ طوسی بھی اسلام کا دم بھرتا ہے اس کے قلم سے نکل گیا اور اس  
 وقت فلسفہ کی بربادی کی طرف دھیان نہ گیا۔ فلسفیوں اور جو پوری کے دل سے پوچھو کہ آریہ حل گئے  
 قد بنی قصروا وھدم مصرأ و بطل تحقیق اس نے محل بنایا اور شہر کو گرایا، دلیل  
 الدلیل و انشم اصول کثیرہ۔ باطل ہو گئی اور بہت سے اصول کمزور ہو گئے (د)

(۵) جو پوری نے ان سب جوابوں کو رد کر دیا اور اقرار کیا کہ یہ سوال بہت پیچیدہ ہے اور یہ کہ فکریں  
 ان کے حل میں حیران ہیں اور یہ کہ ان سے جس جس طرح فلسفیوں نے جان چھڑانی چاہی زیادہ زیادہ  
 دم پر بن آئی اور کچھ بنائے نہ بنی۔ اچھا جو پوری صاحب! تم تو فلسفہ کے سپوت ہو تو پورے نصیح  
 کے بعد آپ کے ہونٹیں کچھ بولو، تو کہتا ہے میرا علم قاصر ہے اور ایک میں کیا طاقت بشری یہاں فائز ہے  
 پھر بھی اتنا کہتا ہوں کہ فلکیات کثیر کڑے مختلف مادوں کے ہیں خالق کی عنایت اس کی تحقیق ہوئی  
 کہ ان میں بعض بعض جوت ہیں اور بعض بعض کے ٹخن ہیں اور جو ٹخن ہیں ان میں کچھ مرکز محیط کو شامل ہیں کچھ نہیں۔ ناچار  
 آپ ہی ان میں غار اور کلیاں ہوئیں اگر عنایت ازلی اس کی خواستگار نہ ہوتی تو سب زمین کی طرح  
 بے جوف ہوتے تو جس طرح ان کے جوف دار ہونے سے قوت فعل میں مکتز نہ ہوا یونہی ان غاروں  
 اور کلیوں سے نہ ہوگا، فقط اتنا چاہیے کہ سب کی سطح کروی ہو بساطت فلک سے قوم یعنی فلاسفہ کی  
 پیرا نہیں کہ ان میں ستارے اور پرزے نہیں بلکہ یا تو یہ مراد ہے کہ جیسے موالید میں عناصر کمر و انکسار  
 یا کرمزاج حاصل کرتے ہیں فلک ایسا نہیں یا یہ کہ سارا فلک تو بسیط نہیں بلکہ ستارے حامل خارج  
 تدویر متم ان میں ہر پرزہ بسیط ہے، انتہی۔

**اقول** عجز کی شامت دیکھی کیا کیا آنکھی بلواتی ہے۔

اولاً تمام کتابوں میں دھوم ہے کہ افلاک بسیط ہیں، افلاک بسیط ہیں اب ان کی بساطت کو  
 استعفا دیا جاتا ہے کہ قوم کی یہ مراد ہے کہ وہ تو بسیط نہیں پرزے بسیط ہیں۔  
**ثانیاً مزاج** نہ سہی اجوار تو ہیں وہ ایک طبیعت کے ہیں یا مختلف، علی الاول یہ اختلاف  
 کیسے، علی الثانی بساطت کہاں۔

تعترفون ثم لا تنصرفون سبنا لا تنزع  
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك  
رحمة انت الوهاب ، و صلى الله  
تعالى على سيدنا و مولانا محمد و  
آله وصحبه بغیر حساب ۔ آمین !  
اور درود نازل فرما ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفیٰ پر ، آپ کی آل پر اور آپ کے اصحاب پر بغیر حساب کجہ  
اے اللہ ! ہماری دعا قبول فرما ۔ (ت)

## مقام دوم

اللہ واحد تھا ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے ۔ خالقیت میں عقول وغیرہ کوئی نہ اُس کا شریک  
نہ تخلیق میں واسطہ ہل من خالق غیر اللہ (کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے ۔ ت )  
بجہ اللہ تعالیٰ فاعل کا مختار ہونا آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا ۔ مگر فلاسفہ اور ان کے فضلہ خوار اس خالقِ عظیم  
کو صرف ایک شے عقل اول کا موجد جانتے ہیں باقی تمام جہان کی خالقیت عقول کے سر منڈھے ہیں وہ  
تو عقل اول بنا کر معاذ اللہ معطل ہو گیا ۔ عقل اول نے عقل ثانی و فلک تاسع بنائے عقل ثانی نے  
عقل ثالث و فلک ثامن ۔ یوں ہر عقل ایک عقل اور ایک فلک بناتی آئی ، یہاں تک کہ عقل تاسع نے  
عقل عاشرو فلک قمر بنائے پھر عقل عاشر نے ساری دنیا گھڑ ڈالی اور ہمیشہ گھڑتی رہے گی ۔ اسی  
لئے اُسے عقل فعال کہتے ہیں تو کہیں وہ بے دین یہ نہ سمجھیں کہ اس کا مختار ہونا ثابت ہوا حاشا یا عالم  
میں کوئی نہ فاعل موجب نہ فاعل مختار ۔ فاعل مطلق و فاعل مختار ایک اللہ واحد تھا ، یہ مسئلہ بھی نگاہ  
ایمان میں برہنہ ہے ۔ اور عقل سلیم خود حاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے  
پر کیا افاضہ وجود کرے دو حرف مختصر اس پر بھی لکھ دیں کہ راہ ایمان سے یہ کاشا بھی باز نہ عز وجل  
صاف ہو جائے ۔ یہاں ابلیس نے فلاسفہ کی راہ یہ سمجھا کر ماری کہ جو واحد محض ہو جہاں تعدد جہات  
بھی نہ ہو اُس سے ایک ہی شئی صادر ہو سکتی دوسری کسی شئی کا اُس سے صدور محال اور واجب  
تعالیٰ ایسا ہی واحد ہے لہذا وہ صرف عقل اول بنا سکا باقی بیچ ۔ وہ جہاں اپنے اس مطلب پر



دلیل لائے جس کے رد میں چارے اکثر متکلمین مصروف ہوئے اور لحد و لانسلمہ (کیوں اور ہم نہیں مانتے۔ ت) کا سلسلہ بڑھا حالانکہ اس دعویٰ و دلیل کو ہاتھ لگانے کی اصلاً حاجت نہ تھی وہ ہمیں نہ کچھ مضرت تھا نہ ان مشرکین کو اصلاً کچھ نافع جیسے قہار واحد کے بارے میں اُن کا دعویٰ اور اُس پر اُن کی دلیل ہے۔ مولیٰ عزوجل اپنی خالقیت میں اس سے منزہ و متعالیٰ ہے تو اس دعویٰ سے نہ خالقیت دیگر اشیاء اس سے منسوب ہو سکتی ہے، نہ کسی دوسرے کے لئے ہرگز ثابت، قریب تر راہ وہ ہے کہ انھیں کی جوتی انھیں کا سر ہو۔ خدائے پوچھا گیا کہ عقل اول بھی تو ایک ہی چیز ہے اُس سے دو بلکہ چار بلکہ ابن سینا کے ظاہر کلام پر پانچ کیسے صادر ہوئے۔ عقل ثانی اور فلک تاسع کا مادہ اور استسک کی صورت اور اس کا نفس مجردہ اور نفس منطبعہ۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ اگرچہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر جہات و اعتبارات رکھتی ہے اب مضطرب ہوئے، بعض نے دو جہتیں رکھیں امکان ذاتی اور وجوب بالغیر، ان دو جہتوں سے فلک و عقل اس سے صادر ہوئے۔ بعض چرچے کہ فلک میں زرا جسم ہی تو نہیں نفس بھی ہے تو دو جہتیں کیا کافی ہوں گی انھوں نے تیسری اور بڑھائی وجود فی نفسہ۔ بعض اور چونکے کہ اب بھی بس نہیں جسم فلک میں دو جو ہر دھڑے ہوئے ہیں۔ یہ سبلی و صورت انھوں نے چوتھی اضافہ کی اس کا اپنے موجد کو جاننا بعض نے شاید یہ خیال کیا کہ ابھی نفس منطبعہ رہ گیا انھوں نے پانچویں زیادہ کی کہ عقل کا اپنے آپ کو جاننا اس پر ہماری طرف سے کھلا اعتراض ہے کہ سفیہو! ایسے جہات کیا مبداء اول میں نہیں اس کا وجوب ہے وجود ہے اپنی ذات کریم کو جاننا ہے اپنے ہر غیر کو جاننا ہے بے شمار سلب ہیں کہ نہ جو ہر ہے نہ عرض نہ مرکب نہ متجزی نہ جسم نہ جسمانی نہ مکانی نہ زمانی، نہ نہ، نہ الی آخرہ۔ خدائے صریح ظلم کہ عقل میں جہات لے کر اُسے تو موجد متعدد اشیاء مانیں اور یہاں محال جانیں، یہ حاصل ہے اُس سہل و صاف راستے کا جو ہماری طرف سے چلا گیا مناسب ہے کہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس کی توضیح و تفصیل و تمیم و تکمیل اور سفہائے فلاسفہ کی تسفیہ و تجہیل پھر حقیقت و واقعہ کی تبیین و تسجیل کر کے بعونہ عزوجل آخر میں وہ ظاہر کریں جو شاید آج تک ظاہر نہ کیا گیا یعنی یہ کہ فلاسفہ کا دعویٰ الواحد لا یصلح، عنہ الا الواحد خود ہی فرض محال و تناقض و جنون ہے،

عہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس دلیل پر بھی ایک نہایت مختصر و کافی کلام کر دیں گے نہ اس لئے کہ اس پر کلام کی حاجت بلکہ اس لئے کہ اس سے بعونہ تعالیٰ ایک فائدہ جلیلہ مسئلہ صفات الہیہ میں روشن ہو گا جس میں راہیں مضطرب و متحیر ہیں۔ وبالله التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ

و باللہ التوفیق -

**اولاً اقول** عقل اول میں ایک جہت اور چہرہ وہ اس کا تشخص اس جہت سے ایجاد کیوں نہ کیا۔ کیا مفارقت میں بخل ہے۔

**ثانیاً اقول** فلاسفہ نے اسی دلیل میں کہا ہے کہ جب ایک سے دو صادر ہوں تو دونوں

عہ علت میں ایک خصوصیت ضرور جس کے سبب وہ معلول ہیں موثر ہو وہی مصدریت سے مراد ہے نہ معنی اضافی، وہ خصوصیت عین ذات علت ہے اگر نفس ذات موثر ہے ورنہ کوئی حالت اور ہر معلول کے لئے علت میں خصوصیت جدا گانہ لازم اب اگر واحد کا معلول واحد ہو تو مصدریت سے اس میں تعدد لازم نہیں، جب نفس ذات علت ہے تو مصدریت عین ذات ہے لیکن جب دو ہوں تو اگر نفس ذات کسی کی علت نہیں تو دونوں مصدریتیں ورنہ جس کے لئے نہیں اس کی مصدریت ذات پر زائد ہوتی اور ضرور ہے کہ وہ مصدریت ذات ہی سے صادر ہو کہ واحد کو علت مانا ہے نہ کہ جز علت اب اس کے صدور میں کلام ہو گا اور غیر متناہی مصدریتیں لازم، اور وہ دو حاضروں میں محصور، واحد اور اس کا یہ معلول یہ وہ غایت توجیہ ہے جو دلیل فلسفی کی کی گئی۔

**اقول** اولاً سب ایرادوں سے قطع نظر ہو تو موضوع قضیہ یعنی واحد محض، اب بھی محال ہو گیا اور محال سے واحد کا صدور جائز ماننا صریح جمل ہے۔ مانا کہ مصدریت عین ذات ہو مگر فرق اعتباری قطعاً حاصل ذات میں حیث الخصوصیۃ یقیناً ذات من حیث حی نہیں تو دو جہتیں اب بھی حاصل اور واحد محض کہ نفس ذات کے سوا کچھ نہ ہونہ راجح فافہم۔

**ثانیاً فائدہ جلیلہ : اقول** و باللہ التوفیق ( میں کہتا ہوں اور توفیق اللہ تعالیٰ سے ہے۔ ت) ذات میں جو کچھ زائد بر ذات ہو گیا ضرور کہ صادر از ذات ہو یعنی ذات اس کی علت فاعلی و مفیض وجود ہو کہ صدور سے یہی مراد ہے کیوں نہیں جائز کہ لازم ذات ہر اور لوازم ذات مجہول ذات نہیں ہو سکتے کہ لازم ذات مرتبہ تقرر ذات میں ہے تقرر خود بھی ایک لازم ذات ہے اور مرتبہ تقرر مرتبہ وجود پر مقدم ہے، تو لازم ذات اگر مجہول ذات ہو اپنے نفس پر دو یا تین مرتبہ مقدم ہو لا جرم ان کا صادر عن الذات ہونا محال بلکہ ان کا وجود خود وجود ذات میں منطوقی ہے اگر ذات مجہول ہے یہ بھی یعنی اسی جعل سے مجہول ہیں نہ یہ کہ ذات جاعل ہو یا جاعل ذات ان کا جعل جدا گانہ (باقی اگلے صفحہ پر)



یا ایک مصدریت ضرور ذات سے زائد ہے تو ضرور ذات سے صادر ہے۔ یوں ہی ہم کہتے ہیں کہ فلک تاسع کے قطبین معین کرنا، جہت حرکت خاص کرنا، قدر حرکت مقرر کرنا یہ سب یہی ذات عقل پر زائد ہیں تو ضرور اس سے صادر ہیں تو عقل اول سے آٹھ صادر ہوئے اور جہتیں کل چھ، تو واحد محض سے تین کا صدور لازم۔

**ثالثاً قول** جب صادر آٹھ یا پانچ یا دو ہی کسی تو حسب تصریح دلیل فلاسفہ انکی مصدریتیں ذات پر زائد اور اس سے صادر ہوں گی۔ اور جب یہ صادر ہوئیں تو ان کی بھی مصدریتیں زائد و صادر ہوئیں یونہی تا غیر نہایت تو وہ تمام اعترافات کو یہ واحد سے صدور متعدد پر کرتے تھے۔ عقل اول سے صدور عقل و فلک پر نازل ہوئے، تسلسل بھی ہوا، اور غیر متناہی کا دو حاضروں میں محصور ہونا بھی ہوا۔ ایک عقل اول اور دوسرا فلک یا عقل ثانی اور واحد سے نہ متعدد بلکہ غیر متناہی کا صدور بھی ہوا شرک بھی کیا اور کال بھی نہ کیا۔

**رابعاً قول** جب عقل اول میں چھ جہتیں ہیں اور ممکن کروہ بعض کا ایجاد ایک جہت سے کرے (واللہ یہ لفظ ہمارے قلب پر ثقیل ہوتا ہے مگر کیا کیجے کہ مشرکوں کے مزعوم ہی پر انھیں نیچا دکھانا ہے) اور بعض کا دو دو جہت کے وصل سے مثلاً بحیثیت مجموع امکان و وجوب یا مجموع امکان وجود وغیرہ وغیرہ بعض کا جہت کی ترکیب ثلاثی، رباعی، خماسی، سداسی سے اب چھ جہتیں حادی ہوئیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کرے، اور اگر ذات مجعول نہیں یہ بھی اصلاً مجعول نہیں نہ ذات کے نہ کسی کے، جیسے صفات باری عزوجل کہ لازم ذات و مقتضائے ذات ہیں نہ کہ معاذ اللہ ایجاد یا اختیاراً مجعول و صادر عن الذات۔ اس تحقیق سے روشن ہوا کہ ہر ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے خواہ افاضہ وجود میں جبکہ اس کا وجود وجوب واجب سے جدا ہو خواہ اضافت وجود میں جبکہ جدا نہ ہو۔ اسی بنا پر ہمارے علمائے علیت احتیاج حدوث کو لیا یعنی احتیاج الی الجعل در نہ مطلقاً افتقار کو امکان کافی اور یہی ہے وہ کہ کرام عشیرہ ائمہ اشاعہ نے تصریح فرمائی کہ صفات علیہ مقتضائے ذات ہیں نہ کہ صادر عن الذات۔ یہ فائدہ جلیلہ واجب الحفظ ہے وباللہ التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ۔

۹۵ ص ۱۳۳۸ ۱۲ مشغولہ



(۲) مصدریتوں میں ہماری تقریر سن چکے، اب عقل غیر متناہیہ موجودہ بالفعل لازم آئیگی، پھر کیا جائز ہے کہ اس کا مبدا عقل واحد باعتبار جہات نامحصور ہو آخر میں خود رد فرمایا کہ واقع کا کام جائز نہیں چلتا۔

**اقول** یعنی وہ جہات بتائے اور اگر وہ طریقہ لیجئے کہ ابھی ہم نے رابعا میں کہا تو عقل ثانی کو سرے سے پان رخصت دینا ہوگا۔

**سادسا اقول** اس اشہ ظلم کو دیکھئے کہ عقل اول میں اُس کا امکان ایک جہت ایجاد رکھا حالانکہ امکان جہت افتقار فی الوجود ہے نہ کہ جہت افاضہ وجود۔ بہر حال وہ نہیں مگر ایک مفہوم سلبی، تو سلب غیر متناہیہ کہ ایثار غیر متناہیہ کے اعتبار سے باری عزوجل کے لئے ہیں کیوں نہ جہات ایجاد ہو سکے حالانکہ مناسبت ظاہر ہے کہ موجد و موجد میں تغایر قطعاً لازم، توجیب تک موجد پر سلب موجد نہ صادق ہو ایسا ممکن نہیں۔

**سابعا اقول** خود بھی صفات الہیہ کے قائل ہیں اگرچہ عین ذات کہیں فرق اعتباری سے تو مقرر نہیں تو قطعاً لا بشرط شئی و بشرط شئی کے دونوں مرتبے یہاں بھی تھے۔ عقل میں اگر اعتباراً سے بشرط شئی کا مرتبہ ہے تو نفس ذات سے لا بشرط شئی کا کیا نہیں اگر اُسے لا بشرط شئی کے مرتبے میں لو وہ بھی واحد محض رہ جائے گی اور اس سے صدور کثرت محال ہوگا۔ اس شدید بے ایمانی کو دیکھئے کہ دونوں طرف دونوں مرتبے ہوتے ہوئے عقل میں بشرط شئی کا مرتبہ لیا کہ اُسے متا در بنائیں اور واجب میں لا بشرط شئی کا کہ معاذ اللہ اُسے عاجز ٹھہرائیں۔

**ثامنا اقول** خود کہتے ہو کہ صدور بے مصدریت ممکن نہیں یعنی فاعل میں وہ خصوصیت جس سے معلول میں موثر ہو اور اس خصوصیت کو وحدت محضہ فاعل کا منافی نہیں جانتے کہ ممکن کہ عین ذات ہو لہذا واحد محض سے صدور واحد جانتے ہو اب کیوں نہیں جائز کہ واجب تنائے میں وہ خصوصیت اس کا ارادہ ازلیہ جسے تم عین ذات کہتے ہو فرق اعتباری اس مصدریت و خصوصیت کو کیا نہ تھا۔ یقیناً وہ حیثیت بھی ذات من حیث ہی کے علاوہ تھی یہ وہی تو ہے اور تمام عالم کے ایجاد کو اُس کا یہی ارادہ ازلیہ اجمالیہ کافی تکثر مرادات سے ارادہ متکثر نہ ہو جائیگا۔ جیسا اس کا علم اجمالی واحد بسیط مانتے ہو اور پھر جمیع معلومات کو محیط مکثر معلومات سے

عہ یہ جواب بنگاہ اولیں خیال میں آیا تھا کہ تمام بحث ختم کر کے آخر میں خود علامہ نے اسکی طرف ایسا کیا ۱۴۱۲ھ

اُس میں تکثر نہ ہوا فاتی تو فکون (تو کہاں اونڈھے جاتے ہو۔ ت)۔

**تاسعا قول** خود ہزاروں چیزیں عنایت الہیہ کی طرف نسبت کرتے ہو، افلاک میں جوت افلاک میں پُرزے تداویر کو اکب وغیرہ وغیرہ یہ تکثر اضافات عنایت الہیہ کا مکثر اور وحدت محضہ پر موثر باصدور تشریح الواحد کا موجب ہوا یا نہیں، اگر نہیں تو ارادہ میں کیوں ہوگا، اور اگر ہاں تو تم خود مان چکے فاتی تصروفون (پھر کہاں پھرے جاتے ہو۔ ت)

**عاشرا قول** حقیقت امر یہ ہے کہ مرتبہ وحدت محضہ مرتبہ ذات ہے اور مرتبہ ذات میں ایجاد ایجاب ہے اور باری عزوجل ایجاب سے منزہ، وہ فاعل بالذی ایجاب نہیں بلکہ حائل بالاختیار ہے، اور خلق بالاختیار ارادہ و علم و قدرت پر موقوف، وہ تو نہیں مگر مرتبہ صفات میں، اور مرتبہ صفات اس وحدت محضہ کا مرتبہ نہیں فاتی تسحرون (تو کہاں اونڈھے جاتے ہو۔ ت)

**حادی عشر قول** یہ تو ہمارے طور پر تھا لیکن تمہارے قضیہ نامرضیۃ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد خود ہی تمہارے طور پر باطل و متناقض ہے کلام موثر من حیث ہو موثر یعنی موجد و مفیض وجود میں ہے اور ایجاد وجود خارجی سے مشروط، جو خود موجود نہیں محال ہے کہ دوسرے پر افاضہ وجود کرے اس کا فاعل و موجد بنے نیز وہ خصوصیت درکار جس کا نام مصدريت رکھا ہے تو ذات و تقرر و وجود و تعیین اور وہ خصوصیت سب قطعاً اس میں ملحوظ ہیں کہ بے ان کے موجد ہونا محال تو موثر من حیث ہو موثر کا واحد محض ہونا محال، اور تم نے اُسے ایسا ہی فرض کیا وصفت عنوانی کے حکم ضمنی میں نقیضین کو جمع کر لیا یعنی وہ واحد محض کہ ہرگز واحد نہیں اس سے ایک ہی شئی صادر ہوگی، ایسا جامع نقیضین خود ہی محال ہے نہ کہ اس سے کسی شے کے صدور عدم صدور کی بحث نہ کہ اس سے صدور واحد کی تجویز، تو استثنا کا حکم صریح بھی باطل۔

**ثانی عشر قول** ویسا واحد اگر ہوگا بھی تو نہ ہوگا مگر ظرف خلط و تعریہ میں کہ خارج میں سے اس تحقیق کی طرف اشارہ ہے جس کی طرف ابھی ایما ہوا کہ موضوع میں نفس ذات من حیث حی ملحوظ نہیں بلکہ من حیث التاثر جو امور شرائط تاثیر میں سب ملحوظ ہیں اگرچہ لحاظ اجمالی میں تفصیل ملتفت الیہ نہ ہو جیسے وجود نہار کا لحاظ یقیناً طلوع شمس کا لحاظ ہے اور بار بار اس وقت ذہن میں اس کی طرف التفات نہیں ہوتا۔ ذہن اگرچہ ہرگز نہ خلط و تعریہ کا ظرف ہے مگر دونوں کو جمع نہیں کر سکتا۔ جب موثر موثر من حیث ہو موثر کا لحاظ ہوا یہ خلط ہے پھر تعریہ کہاں، تو ایسا موضوع ذہن میں بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر نفس ذات کا لحاظ کرو گے تو وہ یہ موضوع ہوگا قضیہ بدل جائے گا۔ ۱۲ منہ



موثر من حیث موثر کا شرائط ایجاد سے انفکاک بڑا ہٹہ محال، تو تمہارے دعویٰ کا حاصل یہ ہوا کہ اُس موجود ذہنی سے ایک ہی صادر ہو گا، یہ اوکلا بحث سے بیگانہ ثانیاً خود جنون کہ موجود ذہنی ایک شے کا بھی موجب نہیں ہو سکتا تو الا الواحد کما حقہ خصوصاً حضرت عزت عزت عزت کہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے ذہن میں نہ ہوگی مگر کوئی وجہ بعید وہ کیا صالح ایجاد ہے تو حاصل ہوا کہ جس سے ایجاد منفی ہو وہ الہ نہیں اور جو الہ ہے اس سے نفی ایجاد کثیر کی کوئی راہ نہیں پھر عقول کو فاعل و خالق ماننا کیسا صریح جنون ہے کہ وہ اسی ضرورت باطلہ کے لئے اور صاگی تھا جس کا بطلان آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا۔ طرفہ کر انھیں مان کر بھی اُن کی خالقیہ نہیں بنتی جس کے روشن بیان کُن چکے تو مجنون ہو کر بھی نجات نہ ملی و ذلک جزاؤ الظالمین (اور ظالموں کی یہی جزا ہے۔ ت۔) الحمد للہ! فلسفہ مزخرفہ کی الہیات باطلہ سے انھیں دو مسئلوں کا رد تمام ارکان فلسفہ کو متزلزل کر گیا۔ اب اُن کے ہاتھ میں نہ رہا مگر چند اوبام خیالات خام یا حساب و ہندسہ و ریاضی کے متفق علیہ احکام یا ہیأت کے وہ مسائل و نظام جن کو شرع مطہر سے مخالفت نہیں۔ لہذا اُن میں خلاف کی حاجت نہیں۔

و ذلک فضل اللہ علینا و علی الناس  
ولکن اکثر الناس لا یَشکرون۔  
سُبَّ اَوْ نَزَعْنِ اِنَّ اَشْکُرْ نِعْمَتَکَ  
الَّتِیْ اَنْعَمْتَ عَلَیَّ وَ عَلَیْ وَالِدَیْ وَ اَنْ  
اَعْمَلْ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ اَصْلَحْ لِیْ فِیْ ذَرِیَّتِیْ  
اِنَّیْ تَبْتَ اِلَیْکَ وَ اَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ  
وَ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ۝

یہ اللہ کا ایک فضل ہے ہم پر اور لوگوں پر مگر  
اکثر لوگ شکر نہیں کرتے۔ اے میرے رب!  
میرے دل میں ڈال کہ میں تیری نعمت کا شکر  
کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کی  
اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے  
لئے میری اولاد میں صلاح رکھ۔ میں تیری طرف  
رجوع لایا، اور میں مسلمان ہوں اور تمام تعریفیں  
اللہ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار  
ہے۔ (ت)

## مقام سوم

فک محدد جہات نہیں۔ اقول اس پر روشن دلیل مقام ۶ میں آتی ہے یہاں  
نفیس تحدید پر کلام کریں۔ دلیل ۸۰ میں گزرا کہ فوق و تحت میں صرف ایک کی تحدید ضروری ہے

تحت یقیناً مرکز زمین سے محدود، اپ فوق کے لئے تلاش تجدید جرات و مردود فلسفہ قدیم نے یہاں یہ حیلہ تراشی ہے کہ جہت فوق موہوم نہیں بلکہ موجود ہے اور عالم میں جو موجود ہے ضرور محدود ہے وجود فوق پر دو دلیلیں دیتی ہے،

اول تحت کی طرح فوق بھی مطلوب بعض اجسام ہے اور معدوم مطلوب نہیں ہوتا۔  
اقول ہر ثقل بقدر ثقل تحت حقیقی سے طالب قرب ہے اور ہر خفیف بقدر خفیف اس سے طالب بُعد اور اس سے بُعد ہی علو ہے، یوں ہر خفیف طالب فوق ہے زیر کہ فوق کوئی خاص شئی متعین ہے خفیف کو جس کی طلب ہے اور یہ انھیں فلسفیوں کے اُس مذہب پر اظہر کہ ہوا کا حیز طبعی مقعر کرہ نار ہے تو ہوا اپنی خفت بھر تحت حقیقی سے طالب بُعد ہی رہی نہ کسی ایسے فوق کی

عہ اعتراضہ فی شرح حکمة العین بان  
الجهة نہایة امتداد الاشارة والامتداد  
موہوم فلا يكون طرفه الا موہوم  
اقول لم يفرق بين ما تنتهى الاشارة  
اليه وما تنتهى به الطرف هو الثاني  
والجهة من الاول الاترعى  
اناذا اشارنا الى زيد فانما انتهت  
الاشارة الى زيد وليس طرفها بل  
طرفها نقطة موہومة آخر  
ذلك الخط الموہوم ۱۲ منہ۔

اس پر شرح حکمة العین میں اعتراض کیا ہے  
کہ جہت تو امتداد اشارہ کی نہایت کو کہتے ہیں  
اور امتداد موہوم ہے، لہذا اس کی طرف بھی  
موہوم ہی ہوگی اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس  
نے فرق نہیں کیا درمیان اس کے جس تک  
اشارہ کی انتہا ہوتی ہے اور درمیان اس کے  
جس پر اشارہ کی انتہا ہوتی ہے۔ طرف ثانی  
جبکہ جہت اول کا نام ہے، کیا تو نہیں دیکھتا  
کہ جب ہم زید کی طرف اشارہ کریں تو زید تک اشارہ  
کی انتہا ہو جاتی ہے حالانکہ وہ اس کی طرف نہیں  
بلکہ طرف تو وہ موہوم نقطہ ہے جو اس موہوم خط کا  
آخر ہے۔ (ت)

عہ یہ دونوں وجہیں اشیر ابہری کی کتاب میں تھیں پھر اس کے تلمیذ کاہن کی حکمة العین میں بھی ملیں یہاں  
شرح و محشین نے جو نقص و ابرام کے ہم ان کی نقل و تزیین سے تطویل نہیں چاہتے ۱۲ منہ  
عہ جو ضروری نے شمس بازغہ میں اسی کو اختیار کیا ورنہ اجسام حیز میں مشترک ہو جائیں ۱۲ منہ  
لہ شرح حکمة العین



جس سے فوق نہیں اور جب ہوا میں یہ ہے یہی نار میں ہو گا وہ اس سے اخف ہے لہذا اس سے زیادہ  
بُعد عن التحت کی طالب ہے ولس۔ اور اس پر انھیں فلاسفہ کے اصول سے یہ اصل شاہد کہ  
وجود میں تعطیل نہیں۔ طبیعت کا دانا اپنے کمال سے محروم رہنا محال ظاہر ہے کہ اگر فوق حقیقی محدب  
فلک الافلاک ہو اور نار اس کی طالب اور افلاک پر فوق محال تو نار دانا اپنے کمال سے محروم  
رہے، بلکہ جملہ عناصر سو اس ذرۃ زمین کے جو مرکز پر منطبق سے کہ دو طالب محدب ہیں دو طالب مرکز  
اور اپنے مطلوب تک اس ذرے کے سو اکوئی نہ پہنچا۔

دوم فوق کی طرف اشارہ حسیہ ہوتا ہے۔ اقول اگر یہ مراد کہ اس اشارے سے کسی  
شئی خاص کو بتایا جاتا ہے جس پر اس اشارے کا روک دینا مقصود مشیر ہوتا ہے تو اولاً اول  
نزاع ہے۔

ثانیاً ہرگز یہ امر اشارہ کرنے والوں کے خیال میں بھی نہیں ہوتا کہ ہم کسی خاص سطح کو  
بتا رہے ہیں۔

ثالثاً بلکہ فوقیت کا نور کہیں رک جانا اُن کے خیال کے خلاف ہے وہ یہی سمجھتے ہیں کہ تحت  
سے جتنا بھی بُعد ہو سب فوق ہے نہ کہ ایک بُعد معین پر جا کر فوقیت تمام ہو گئی۔ اور اسلامی اصول  
پر تو اس کا بطلان اظہر من الشمس ہے قدرت ربانی محدود نہیں وہ قادر ہے کہ فلک الافلاک کے  
اوپر کوئی جسم پیدا کرے بلکہ عند التحقيق واقع ہے فلک اطلس سے اوپر کرسی اس کے اوپر جلال عرش  
اُن سے اوپر عرش مجید، جیسا کہ امام الکاشغری شیخ اکبر قدس سرہ نے فتوحات میں تصریح فرمائی اور  
یہ زعم کہ کرسی فلک البروج کا نام ہے اور عرش فلک اطلس کا بشہادت احادیث مردود ہے۔  
سابعاً بعینہ اُن کی تقریر اتصال و انفصال میں جاری ہر ذی شعور منافر سے انفصال کا  
طالب ہے اور بیشک اس کی طرف اشارہ حسیہ ہو سکتا ہے کہ اس طرف اتصال اور

عہ اقول غیر شاعر اشعار میں بنظر ظاہر پارہ اس کی مثال ہو سکتا تھا کہ آگ سے انفصال کا  
طالب ہے مگر ہم نے رسالہ میں تحقیق کیا ہے کہ یہ پارے کا فعل نہیں بلکہ آگ کا، اس کا کام  
نصید رطوبات ہے جیسے پانی گرم کرنے میں اجزائے مائتہ کو بخار میں اڑاتی ہے، اور پارے کے  
اجزاء رطبہ و یابسہ کی گرہ ایسی محکم ہے کہ آگ سے نہیں کھلتی ناچار رطوبات ویسی ہی گرہ بستہ  
اڑتی ہیں ۱۲ منہ۔

اُس طرف انفصال ہے اگرچہ اشارہ ایک طرف ہوگا، اور انفصال سب طرف ہے جیسے فوق کا اشارہ ایک طرف ہوتا ہے اور وہ ہر جانب ہے۔ اب چاہئے کہ کوئی جسم کُری اتصال و انفصال کا مجدد بھی ہو اور ہر جسم سے اتصال و انفصال کے حدود جدا ہوں گے، تو ہر ذرے کے اعتبار سے ایک ایک کُرہ مجدد چاہئے جس کا مرکز وہ ذرہ ہو جس سے تحدید اتصال ہے اور محیط سے تحدید انفصال اور بنے گی جب بھی نہیں کہ جب ان کُرہوں کے مرکز مختلف ہیں محدب ایک نہیں ہو سکتا اور بعض محیط بعض سے ابعد ہوں گے، تو انفصال آگے بڑھا اور تحدید نہ ہوئی۔ کلام یہاں طویل ہے اور عاقل کو اسی قدر کافی۔

## مقام چہارم

قصر کے لئے مقصور میں کوئی میل طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلاسفہ کا زعم ہے کہ قسری نہ ہوگا مگر طبعی کے

ان کے اس دعویٰ کو ہدیہ سعیدیہ میں یوں تعبیر کیا گیا ہے کہ جس میں میل طباعی کا مبداء نہ ہو اس کا حرکت قسری کرنا ممکن نہیں۔ اقول (میں کہتا ہوں) یہ غلط ہے کیونکہ ان کا مقصد اس سے یہ ثابت کرنا ہے کہ فلک پر قصر محال ہے باوجودیکہ اس میں میل طباعی موجود ہے لہذا درست یہ ہے کہ مبداء میل طبعی کے ساتھ تعبیر کیا جائے اور یہی ان کا دعویٰ ہے کہ جہاں طبع نہیں وہاں قصر نہیں اگرچہ وہاں طباع موجود ہو۔ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

على غير من دعواهم هذه في الهدية السعيدية يا رب الذي ليس فيه مبداء ميل طباعى لا يمكن ان يتحرك بقسره اقول وهو خطأ فان مقصودهم بهذا احالة القصر على الفلك مع ان فيه ميلاً طباعياً فالصواب في التعبير مبداء ميل طبعى وهذه هم دعواهم ان لا قسرحيث لا طبع وان كانت ثمة طباع ۱۲ منہ غفرلہ۔

★ اس لئے کہ طبعی بسوئے طبیعت غسوب ہے اور طباعی بسوئے طباع۔ اور اصطلاحاً طبیعت میل غیر ارادی کے مبداء کو کہتے ہیں اور طباع عام ہے کہ میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کے مبداء کو شامل۔ نظر برآں ہدیہ سعیدیہ کی عبارت سے یہ ثابت ہوگا کہ جس میں میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کا مبداء نہ ہو اُس کا تحریک بالقصر ممکن نہیں اُس سے فلک کے تحریک بالقصر کی نفی نہ ہوگی کہ اس میں میل ارادی کا مبداء موجود ہے یعنی اس کا نفس، لہذا صحیح یہی ہے کہ مبداء میل طباعی کی جگہ مبداء میل طبعی کہا جائے ۱۲ الجیلانی۔

لے الهدية السعيدية فصل في ان الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة الخ قديمي كتب خانہ کراچی ص ۵۴



خلافت اولہذا فلک پر قسر نہیں مانتے کہ اس میں کوئی میل طبعی نہیں جانتے۔

**اقول** یہ باطل ہے اولاً حکیم بنے والوں نے معنی لغوی پر لحاظ کیا کہ قسر جبر و اکراہ سے خبر دیتا ہے۔ اصطلاح مجہول گئے جس کا مبدعہ خارج سے ہے سب قسری ہے اور جو کچھ نہ مقتضائے طبع ہو ذمہ امترک یقیناً اس کا مبدعہ نہ ہوگا، مگر خارج سے تو قسر کو صرف اقتضائے درکار نہ کہ اقتضائے عدم و نہ یہ صورت خارج رہ کر تین میں حصہ باطل کرے گی۔ اگر کئے صرف عدم اقتضائے متصور نہیں کہ ہر قسم میں کوئی میل ضرور۔

**اقول** عنقریب آتا ہے کہ یہ ٹکلیہ اسی مقدمہ باطلہ پر طبعی تو اس کی اس پر بنا صریح مصادره و دور ہے۔

ثانیاً فرض کر دوں کہ اقتضائے عدم ہی ضرور اس کے لئے اتنا بس کہ فعل قاسر کا نہ ہونا چاہیے، یہ کیا ضرور ہے کہ اس کے خلاف کسی دوسرے فعل کا تقاضا ہو اور میل تقاضائے فعل ہے۔

ثالثاً مانا کہ تقاضائے فعل خلاف ہی ضرور مگر یہ کہاں سے کہ اس کی مقتضی نفس طبیعت ہو۔ کیا ارادہ نہیں ہو سکتا مختارے نزدیک افلاک میں میل طبعی نہیں ان کی حرکت ارادیہ ہے اب جس جہت کو وہ حرکت چاہتا ہے اگر اس کے خلاف پر حرکت وضعیہ ہی دی جائے (کہ فلک پر حرکت مستقیمہ جائز ہونے نہ تھے) کا جھگڑا پیش نہ آئے) کیا یہ قسر نہ ہوگا، قطعاً ہوگا، حالانکہ میل طبعی نہیں۔ ہم عنقریب ثابت کر لیں کہ فلک پر قسر جائز، فلاسفہ اپنے زعم مذکور پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں، ہمارے اس بیان سے دونوں رد ہو گئیں، ایک یہ کہ جسم پر قاسر قوی کا اثر زائد ضعیف کا کم ہونا بدیہی ہے، تو یہ نہیں مگر اس لئے کہ مقصور قاسر کی مزاحمت کرتا ہے۔ ضعیف پر غالب آتا ہے قوی سے مغلوب ہو جاتا ہے اور یہ مزاحمت نفس جسمیت سے نہیں تو ضرور جسم کے اندر کوئی اور چیز ہے کہ قاسر کی مزاحمت کرتی اور مکان یا وضع کی محافظت چاہتی ہے یہی میل طبعی ہے۔ یہ دلیل ان کے شیخ ابن سینا نے دی۔

**اقول** اولاً مزاحمت اقتضائے خلاف فعل ہے نہ کہ اقتضائے فعل خلاف اور محافظت طلب سکون نہ کہ طلب حرکت جو شان میل ہے۔

عہ یعنی حرکت کے تین اقسام طبعی، ارادی قسری میں کہ بر تقدیر اقتضائے عدم صورت عدم اقتضائے کسی میں داخل نہیں ۱۲ الجیلانی۔

ثانیاً مزاحمت و محافظت ارادے سے بھی ہو سکتی ہے، طبعاً ہی کیا ضرور قاسر کا قوی ہونا اس کے ارادہ مزاحمت کا کیا مانع ہے اگرچہ جانے کہ قلعہ نہ ہوگی، جیسا کہ بارہا مشہور ہے۔  
 ثالثاً مانا کہ طبیعت ہی سے لازم، پھر کیا محال ہے کہ بعض اجسام میں بالطبع سکون کا اقتضا اور حرکت سے مطلقاً ابا ہو اب جو اسے حرکت دے گا ضرور خلاف مقتضائے طبع ہوگی اور میل نہیں بلکہ اس کی مزاحمت میل طبعی سے وسیع تر ہوگی۔ میل طبعی تو صرف جہت خلاف ہی کی مزاحمت کرے گا، اور یہ ہر جہت کی۔ اب اس کا انکار پھر اسی طرف جائے گا کہ ہر جسم میں تقاضائے حرکت لازم، اور یہ وہی دور و مصادره ہے۔

مرا بعباً مطلقاً حرکت سے ابا رہی ضرور صرف اُس حرکت سے انکار چاہئے جو قاسر دینا چاہئے اور یہ افلاک میں یقیناً موجود۔ ہم مقام ۱۲ میں ثابت کرینگے کہ ہر فلک کا چیز طبعی وہ وضع خاص ہے جس پر وہ ہے کہ اُس تک اشارہ حسیہ اس حد تک محدود ہوتا ہے، جب یہ اس کا چیز طبعی ہے تو وہ ضرور یہاں طالب سکون ہے اور جو اُسے یہاں سے ہٹائے اس کی مقاومت کرے گا۔  
 قسمر کو اسی قدر درکار۔

خاصاً ان لوگوں کی تمام سعی ملع کاری و منالطہ شعاری ہے۔ اثر قسمر کا اختلاف دو سبب سے ہے قوت قاسر کا تفاوت کہ فاعل قوی کا فعل اقوی ہوگا اور قوت مفسور کا فرق کہ مقابل قوی پائر کم ہوگا۔ وہ اختلاف کہ جانب فاعل میں ہے جانب مقابل کی کسی حالت پر موقوف نہیں اُن کی قوتوں کا فی نفسہ متفاوت ہونا موجب تفاوت اثر ہے کیا اگر مفسور مزاحمت نہ کرے تو فاعل قوی و ضعیف اثر میں برابر ہو جائیں گے۔ یہ بھی اُسی بدایت کے خلاف ہے اور خود فلسفہ کو اس کا اعتراف ہے پھر کہ بقوت اوپر سے نیچے پھینکا جائے بلاشبہ اس حالت سے جلد متحرک ہوگا۔  
 عہ جو پوری نے فصل تقسیمات حرکت میں کہا،

قد تكون حركة الى غاية طبيعة لكن  
 لا على الطبيعة وحدها كحركة الحجر  
 الرمي الى اسفل على خط مستقيم بحيث  
 لا يصدر منها عن طبيعة المحجر  
 وحدها۔  
 کبھی حرکت غایت طبیعت کی طرف ہوتی ہے  
 مگر وہ تنہا طبیعت پر مبنی نہیں ہوتی جیسے  
 خط مستقیم پر نیچے کی طرف پھینکا ہوا پتھر، اس  
 لئے کہ اس کی مثل تنہا پتھر کی طبیعت سے صادر  
 نہیں ہوتی۔ (ت)



کہ خود آئے کہ اب اس میں میل خارجی و داخلی دونوں جمع ہیں اور شک نہیں کہ رخی جتنی قوت سے ہوگی اس سرعت میں زیادت ہوگی اور طبیعت جہر میں نیچے جانے کی مزاحمت نہیں بلکہ اقتضا ہے اور یہ بھی نہیں کہ کسی حد معین پر اقتضا اور زائد سے ابا ہو بلکہ مقتضا کے طبع اسرع اوقات میں حصول مطلوب ہے، تو ظاہر ہوا کہ فاعل کی مختلف قوتوں کا اثر مختلف ہونا مزاحمت پر موقوف نہیں، البتہ وہ اختلاف کہ جانب قابل سے ہے اس کی مزاحمت سے ہے قوی زیادہ مزاحم ہوگا اور ضعیف کم۔ اب اوکا ان کے شیخ کی چالاکی دیکھتے قوت و ضعف جانب فاعل لئے کہ قاسر قوی و ضعیف۔ اور اس پر حکم جانب قابل کا لگا دیا کہ یہ نہیں مگر مزاحمت مقسور سے یہ صریح باطل ہے جانب فاعل کا اختلاف ہرگز مزاحمت مقسور سے نہیں ان کی قوتوں کے ذاتی اختلافات سے ہے۔

ثانیاً اس تقدیر پر کیا محال ہے کہ مزاحمت نفس جسم سے ہو یہ کہنا کہ ایسا ہو تو کوئی جسم اثر قسر قبول نہ کرے۔

اقول جل محض ہے مغلوب ہو کر قبول کر لینا کیا منافی مزاحمت ہے مبد میل طبعی بھی تو قبول کر لیتا ہے حالانکہ مزاحم ہے اگر کئے قبول و عدم مختلف ہوتے ہیں اور میل مختلف ہیں اور جسمیت سب میں یکساں۔

اقول یہ اس اختلاف میں کلام جو جانب قابل سے ہے اور تمہارا شیخ اس اختلاف میں چاندن ہے جو جانب فاعل سے ہے، اور اگر کئے ہم نے اسے چھوڑا اب ہم جانب قابل ہی میں کلام کریں گے۔ ظاہر ہے کہ مقسور اقویٰ پر اثر کم ہوگا، اضعف پر زائد، اور یہ نہیں مگر انکی مزاحمت اور جانب جسمیت سے نہیں کہ سب میں یکساں، لاجرم ان کی طبیعت سے ہے۔ اسی کا نام میل طبعی ہے۔ اقول اوکا وہی ایراد کہ مزاحمت حفظ وضع و این کے لئے ہے، اور وہ سکون سے ہے زمیل و طلب حرکت سے۔

ثانیاً کیا محال ہے کہ بعض طباع کا مقتضی سکون ہو۔

ثالثاً ہاں طبیعت سے ہے اور میل نہیں ہم ثابت کر چکے کہ افلاک کو اپنے چیز میں بالطبع حرکت اینیہ سے ابا ہے اور یہ میل نہیں۔

مرابعاً اب مقسور قوی و ضعیف کے معنی پوچھے جائیں گے۔ اقویٰ یہ نہیں کہ جُشہ بڑا ہے

رونی اور لوہے کو نہ دیکھا۔ اب قوی یا تو وہ ہے جس میں مزاحمت زیادہ ہو، تو حاصل یہ ہوا کہ جس کی مزاحمت زائد اس کی مزاحمت زائد، یہ نیم جنوں ہے، یا وہ جس میں میل زیادہ ہو یا جس میں معادق داخلی اکثر ہو یہ مصادرہ علی المطلوب ہوگا۔

خاصاً بہر حال اقویٰ واضع کا ذکر لغو ہوگا۔ اور حاصل اتنا ہے گا کہ اجسام قاسر کی مزاحمت کرتے ہیں اور یہ ان کے میل طبعی سے ہے یہ قضیہ اگر کلیہ ہے تو باطل، کیا دلیل ہے کہ ہر جسم قاسر کی مزاحمت کرتا ہے، بعض میں مشاہدہ استقرار سے ناقص ہے اور اگر مہملہ ہے تو ضرور صحیح مگر مہملہ ہے دلیل دعویٰ سے خاص ہوگئی اس سے ثابت بھی ہوا تو اتنا کہ بعض مقسوروں میں میل طبعی ہے نہ کہ بے میل طبعی قسریٰ نہیں یہ ہیں وہ وجہ جن کے سبب کے شیخ نے اختلاف قوت مقسور چھوڑ کر اختلاف قوت قاسر لیا مگر بات بے اختلاف مقسور بنتی نہ پائی، لہذا جو اس کا حکم تھا وہ اس کے سر دھر دیا۔ یہ ہے تمہارا فلسفہ۔

شعبہ دوم جس جسم میں معادق داخلی نہ ہو لا جرم وہ بقسر قاسر ایک مسافت ایک زمانہ معین میں طے کرے گا اور جس میں معادق ہے اسی قاسر کے قسر سے اس سے زیادہ دیر میں فرض کرو۔ دو چند میں اب اسی قاسر کی تحریک ایک ایسے جسم کو جس میں معاون اس سے نصف ہے ضرور ہے کہ اس سے نصف دیر میں طے کرے گا کہ محرک و مسافت متحد ہیں تو فرق نہ ہوگا مگر نسبت معادقت پر تو حرکت مع معادق حرکت بلا معادق کے برابر ہوگئی اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا (رو) تمام اعترافوں سے قطع نظر ہو تو معادق ہی درکار اس کا میل طبعی میں کب انحصار۔

## مقام پنجم

خلا محال نہیں۔ فلاسفہ مقام سابق کی اسی دلیل دوم کو اثبات معادق داخلی یعنی میل طبعی میں پیش کرتے ہیں جس طرح سُن چکے اور اسی کو اثبات معادق خارجی یعنی ملا و استحالة خلا میں لاتے ہیں کہ اگر خلا ہو تو اس میں حرکت ایک حد تک ایک زمانہ معین میں ہوگی اور ایک جسم ایک ملا میں اتنی ہی مسافت چلے ضرور ہے کہ خلا والے سے دیر میں چلے گا کہ ملا اس کا معادق ہے، فرض کرو دو چند میں اب وہ ملا لیجئے جس کی معادقت پہلے ملا سے نصف ہو تو نصف ہو تو ضرور ہے کہ اس سے



27  
27

نصف دیر میں چل لے گا تو حرکت مع معادق بلا معادق کے برابر ہوگی حالانکہ دونوں جگہ صرف معادق درکار، پہلی صورت میں معادق خارجی مثل ملا کافی تو قصر کے لئے ضرورت میل طبعی ثابت نہیں اور دوسری میں معادق داخلی مثل میل کافی، تو استحالة خلا ثابت نہیں، غرض وہاں معادق خارجی کو بھولتے ہیں اور یہاں داخلی کو یہ ہے ان کا فلسفہ فلاسفہ کے لئے استحالة خلا میں دو واہی شیعہ اور ہیں کہ مواقف میں مع مذکور ہیں اور زہد نفقات و سر نفقات اگر ثابت ہوگا تو استحالة عادیہ نہ عقلیہ ان کی بڑی دستاویز یہی شیعہ مردودہ تھا اس پر بھی زیادہ کلام کی حاجت نہیں کہ خود ان کے بڑے خونگرم حامی مشفق جو پوری نے سمس بازغہ میں اگرچہ الو البرکات بغدادی کے اعتراض کو نہایت سقوط میں بتایا مگر اسی سے اخذ کر کے دونوں مقاموں میں فلاسفہ کا جہل واضح و روشن کر دیا ہے، اور دونوں جگہ دلیل کا ناتمام ہونا صاف بیان لیا ہے۔ پھر بھی دونوں دعویٰ پر فصلیں عقد کرتا اور انھیں مردود باتوں میں لاتا ہے۔ یونہی اور مواضع مردودہ میں با اینہم خطبہ میں ادعا کرتا ہے کہ اسکی کتاب حکمت حقد حقیقیہ یقینیہ کے بیان میں ہے جس کا اتباع واجب، معاذ اللہ اُسی خرافات مطرودہ اور ان سے بدتر کفریات مردودہ کو جن میں سے بعض کا بیان آتا ہے قرآن عظیم ٹھہرا دیا نیت لہم سوء اعمالہم (ان کے بڑے کام ان کی آنکھوں میں بھلے لگتے ہیں۔ ت)

## مقام ششم

جز شکل مقدار اور جتنی چیزیں جسم کے لئے فی نفسہ ضروری ہیں کہ جسم کا ان سے غلو نامتصور ان میں بھی کسی شے کا جسم کے لئے طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا، اور اس پر دلیل یہ دیتا ہے کہ جب جسم کو بعد وجود اس کی طبیعت پر چھوڑا جائے جتنے امور خارجیہ سے خالی ہو سکتا ہے خالی فرض کیا جائے ضرور اس تقدیر پر بھی کسی چیز میں نہ ہونا محال اور معاً سب چیزوں میں ہونا محال لا جرم کسی چیز خاص میں ہوگا۔ اب مطلق جسم تو مطلق چیز کا طالب تھا اس خصوص کے لئے کوئی مقتضی درکار وہ کوئی امر خارج نہیں ہو سکتا کہ اس سے غلو مفروض نہ فاعل کرے اُس کے اگرچہ

عہ یہ دونوں مسودہ میں ایسے ہی لکھے ہیں پڑھنے میں نہیں آتے۔

طحاوی

وجود مقصور نہیں۔ مگر اس کی نسبت سب چیزوں کی طرف یکساں ہے تو اس سے بھی تعین نہیں ہو سکتی نہ صورت جسمیہ کہ سب میں مشترک ہے نہ ہونے کے قابل محض ہے نہ کہ مقتضی، نیز وہ خود متجزی ہی نہیں تبعیت صورت تجزیہ پاتا ہے، لاجرم یہ خصوصیت کسی اور شئی داخل جسم کا اقتضا ہے اسی کا نام طبیعت ہے تو یہ چیز طبعی ہوا کہ اگر قصر اس سے جدا ہو بعد زوال قصر باطبع اس میں پھر آجائے تو نہی شکل و مقدار وغیرہا اشیا کے لازمہ۔

**اقول** اوکلا ہریت باقی رہی مطلق جسم نے مطلق چیز چاہا ہذیۃ ہذیۃ چاہے گی۔ اگر کئے ہذیۃ فرد منتشر چاہے گی کہ خاص کا کسی میں ہونا ضرور خاص، یہ خاص کس لئے۔  
**اقول** مطلق ہذیۃ فرد منتشر چاہے گی اور ہذیۃ خاصہ فرد متعین، اگر کئے اس ہذیۃ کو اس خاص سے کیا مناسبت کہ خاص اسی کو چاہا۔

**اقول** اوکلا علم مناسبت کیا ضرور مقتضیات طبیعت میں بہت جگہ اور اک مناسبت سے عقل دانیہ قاصر بعض کا ذکر عنقریب آتا ہے۔

ثانیاً ترجیح کے لئے قرب خاص، یہی خاص اقرب تھا، لہذا اس میں حصول ہوا، اپنے طور پر زمین کے اجزاء کو دیکھئے، ڈھیلا کہ اوپر سے گرے کسی حصہ مشترک نہ ہونا محال اور مناسب حصول میں ہونا محال، لاجرم ایک حصہ خاص میں ہوگا۔ اس خصوص خاص کا اقتضا ہرگز طبیعت سے نہیں۔ اگر یہی ڈھیلا دوسری جگہ سے اترے دوسرے حصہ خاص میں ہوگا۔ تیسری جگہ تیسرے میں، وکذا تصریح نہیں مگر قرب۔

ثالثاً دلیل ہر جسم کے اجزاء مقداریہ سے منقوص جو جو لو اور ہر خارج سے قطع نظر و محال ہے کہ کسی حصہ چیز میں نہ ہو یا معاً سب میں ہو، لاجرم ایک حصہ خاصہ میں ہوگا تو ہی اس کا چیز طبعی ہوا، جیسے کل کا کل۔ اب بسیط کے اجزاء مختلف الطباع ہو گئے نیز لازم کہ زمین کا ڈھیلا جس جگہ سے کاٹ کر ہزاروں کو کس لئے جاؤ جب چھوڑو خاص اس جگہ پہنچے کہ چیز طبعی کی یہی شان ہے اگر کئے اجزاء مقداریہ ہوم ہیں۔ اور ہوم ہوم معدوم اور معدوم کے لئے چیز نہیں۔

**اقول** اب فلک کی حرکت مستدیرہ باطل ہو گئی وضیعہ نہ ہوگی، مگر تبدیل اوضاع سے اور اوضاع اصلاً نہ ہوتے۔ مگر اجزاء مقداریہ کے کہ خارج سے نسبت انہیں کی لی جاتی ہے، اور وہ معدوم اور معدوم کے لئے وضع نہیں۔ اگر کئے اُن کے مناشی انزع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ چیز ایک وضع خاص رکھتا ہے جو اس جز کے لئے نہیں۔



اقول یہاں بھی مناشی انشراح موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ چیز کے ایک حصہ خاص میں ہے جس میں وہ چیز نہیں۔

یہاں ابعار و شن ہو چکا کہ خالی عزوجل فاعل مختار ہے پھر کوئی شخص کیا درکار ہے، یہ کہنا کہ فاعل سے تخصیص ممکن نہیں، اگر مراد فاعل حقیقی عزوجل ہے صریح کفر ہے، اور اگر حسب تہمت فلسفی عقل فاعل مراد تو غیر خدا کو موجد اجسام ماننا کیا کفر نہیں۔

خاصاً جب جسم کو بلحاظ وجود فی الایمان لیا ہے کہ اس میں وہ چیز معین کا محتاج، تو تخلیہ انہیں امور سے ہو سکتا ہے جن پر وجود کو توقف نہیں اُن سے خالی ہو کر وجود ہی نہ رہے گا تو وہ نواحی کباد جس سے وجود ہوا اصلاح عزل

نہیں نواحی کباد یہ ہے کہ اس چیز میں اس شکل اس مقدار پر بنایا تو اس خارج سے تخصیص اس غلو کے منافی نہیں لہذا دلیل کو باوصف اسقاط ہر خارج نفی تخصیص فاعل کی حاجت ہوئی۔ رہا سیاگوئی کا کہنا کہ فاعل بحیثیت ایجاد معتبر نہ بحیثیت تخصیص چیز، اس وجہ سے اس سے تخلیہ ہے۔

علم بمعنی مذہب ۱۲ الجیلانی

علم چیز میں تحقیق مقام یکہ کل کے لئے اپنی تین وضعیں ہیں، (۱) وہ جس سے اس کی طرف اشارہ حسیہ ہے۔

اقول یعنی یہ اشارہ خاصہ محدودہ کہ نہ اس سے کم پرر کے نہ آگے بڑھے، ہم مقام ۴ میں تحقیق کریں گے کہ یہی اس کا چیز طبعی ہے تو یہ وضع مقولہ وضع سے نہیں مقولہ آئین سے ہے حرکت وضعیہ سے نہ بد لے گی بلکہ آئینہ سے۔

(۲) وہ کہ اس کے اجزاء و اشیائے خارجیہ کی نسبت سے ہے۔

(۳) وہ کہ اجزاء کی باہم نسبت سے یہ دونوں انہماکے مقولہ وضع ہیں۔

اقول ظاہر ہے کہ دونوں اولاد بالذات اجزاء کے لئے ہیں اور ان کے واسطے سے کل کو مثلاً

ایک کمرہ دوسرے کے اندر اس طرح غایت قرب اور ج کے مقاطع سے ع سے غایت قرب اور ج سے غایت تول کو ع سے غایت قرب اور ج سے



ہیات پر بنا ہے کہ اس کا نقطہ ل نقطہ ب و غر ہر نقطہ سے اتنے اتنے (باقی صفحہ آئندہ)

اقول ایجا جسم معین ہے تعین چیز خاص متصور نہیں تو ایجا کو اس پر توقف ہے اور کسی جہت کا اعتبار اُن سب کا اعتبار ہے جو اس کے موقوف علیہ ہوں لہذا انھیں فاعل من حیث الایجاد کے اعتبار سے چارہ نہ ہو کہ وجود اس پر موقوف ہے۔

سادسا و سابعاً آئندہ دو مقام ہیں۔

## مقام ہفتم

فلک الافلاک میں میل مستقیم ہے۔

اقول اولاً یہ اسی چیز طبعی کی دلیل سے ثابت ہو کر فلسفہ کی عمارتیں ڈھا گیا چیز طبعی نہیں مگر وہ کہ طبیعت جسم اس میں کون و سکون کی مقتضی ہو یعنی جسم اس میں ہے تو سکون چاہے اور باہر ہو تو عود۔ یہی مبدِ میل مستقیم ہے جس کا مقتضی بشرط خروج طلب عود اس کے لئے نہ وقوع عود ضرور نہ امکان خروج کرے امور اقتضا سے خارج ہیں مقدم کا امکان بشرط طبعی نہیں، کلام اس میں ہے کہ (بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فصل مخصوص پر ہے اگر اجزاء اس کے مواضع بدل دئے جائیں یہ فصل بدل جائیں اُن میں وضع بمعنی دوم ہی حرکت وضعیہ سے بدلتی ہے اور بمعنی سوم نہ وضعیہ سے بدلے نہ اینیہ سے جب تک اجزاء متفرق ہو کر الٹ پلٹ نہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر اجزاء یا اُن کی نسبتیں باہم امور خارجہ سے نہ ہوں تو نفس کل میں کوئی تغیر بیان ہی نہیں۔ لہذا یہ دونوں وصفیں کل کی اپنی ذاتی نہیں بلکہ واسطہ اجزاء میں ۱۲ منہ غفرلہ علیہ یہی فلسفہ اس مدعا پر کہ فلک کی محرک قوت جسمانیہ نہیں وہ دلیل لایا کہ اُس قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جس کی تحریک پر قادر ہو کل قوت بھی اس پر قادر ہوتی (تا آخر بیان مذکور تعطیل نہم) اس پر کھلے دو اعتراض تھے:

(۱) اقول جب قوت جسم میں ساریہ ہے تو اس کا تجزیہ نہ ہو گا مگر یہ تجزیہ جسم اور وہ تجزائے فلک پر محال، تو نہ کوئی حصہ قوت ہے نہ کوئی جزء جسم جس پر دلیل چل سکے۔

(۲) قوت اسی کو حرکت دے گی جس میں حلول کئے ہے تو نہ کل قوت بعض جسم کی محرک ہوگی بعض کل کی کہ دلیل ماضی ہو۔ یہ دوسرا خود متشدد جو چوری نے وارد کیا اور وہی جواب دینا کہ کلام محض فرض و تقدیر پر ہے کہ اگر ایسا ہو تو ان قوتوں کا اقتضا یہ ہے۔ یونہی یہاں ہے کہ بغرض خروج طلب عود لازم اور یہی مبدِ میل مستقیم ہے۔



اس کی طبیعت میں کوئی ایسی چیز ہے یا نہیں کہ بر تقدیر خروج اُسے پھر یہاں لانا چاہئے، اگر نہیں تو چیز طبعی نہ ہو اور اگر ہاں تو اسی کا نام مبدِ میل مستقیم ہے تو ثابت ہوا کہ اگر ہر جسم کے لئے تیز طبعی ضرور ہے تو ہر جسم میں مبدِ میل مستقیم ضرور ہے اور فلک بھی ایک جسم ہے تو ضرور وہ بھی مبدِ میل مستقیم رکھتا ہے۔  
**ثانیاً** ہم ثابت کرینگے کہ اس میں مبدِ میل مستدیر نہیں، تو ضرور مبدِ میل مستقیم کہ دونوں سے خلو محال جانتے ہیں (تیسرے)۔

**اقول** یہاں سے روشن ہوا کہ فلک محد دجہات نہیں کہ جس میں مبدِ میل مستقیم ہے قابل حرکت ایسی ہے اور حرکت ایسی نہ ہوگی مگر جہت جہت کو تو اس سے پہلے تحد دجہات لازم، لہذا اس کا محدود ہونا محال۔

## مقام، ششم

فلک میں مبدِ میل مستدیر نہیں۔  
**اقول** اوگایہ اسی مقام سابق سے ثابت کہ فلاسفہ کے نزدیک دو مبدِ میل کا اجتماع محال۔  
**ثانیاً** ہم ثابت کریں گے کہ فلک پر حرکت مستدیرہ محال، تو ضرور اُس میں مبدِ میل مستدیر نہیں کہ ہوتا تو حرکت محال نہ ہوتی کہ فلک پر عالق نہیں مانتے۔

## مقام، سہم

جسم میں کوئی نہ کوئی مبدِ میل ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا اور اُس پر دو دلیلیں دیتا ہے،  
 (۱) جسم اگر چیز بدل سکے تو میل مستقیم ہوا، نہ بدل سکے تو دوسرے اجسام سے جو اُس کے اجزاء کی وضع ہے، خاص وہی لازم نہیں۔ دوسری بھی جائزہ تو مع ثبات چیز وضع بدلنا جائز ہوا، یہ میل مستدیر ہوا۔ بہر حال اگر طبعی ہے یعنی خود جسم کی طبیعت یا ارادے سے، تو اس میں مبدِ میل

عہ مقام ششم کے ثانیہ میں اس مقام کا ثانیہ ملحوظ اور اس مقام کے اول میں مقام ششم کا اولاً فلا دور ۱۲ منہ۔

ثابت ہوا۔ اور اگر خارج سے ہو تو ضرور جسم میں کوئی مبدِ میل طبعی ہے کہ طبع نہیں تو قسر نہیں۔  
 (۲) چیز نہ بدلے تو وہی تقریر سابق اور بدل سکے تو ہر جسم کے لئے ایک چیز طبعی ہے جب  
 اس سے جدا ہو ضرور ہے کہ بالطبع اُسے طلب کرے یہی مبدِ میل مستقیم ہے۔  
**اقول اولاً وہ مقدمہ کہ طبع نہیں تو قسر نہیں** کو دونوں دلیلوں کا مبنی ہے مقام چہارم میں  
 باطل ہو چکا۔

ثانیاً ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہونا مقام پنجم میں باطل ہوا۔  
 ثالثاً کیا محال ہے کہ مقتضی طبع بعض اجسام سکون محض ہو اور انتقال سے مطلقاً  
 اباہر تو تبدیل وضع جائز نہ ہوگی نہ اس لئے کہ یہ وضع خاص مقتضائے طبع ہے بلکہ اس لئے کہ طبع کو  
 انتقال سے اباہر ہے جیسے وہ ثقیل کہ مرکز یا خفیف کہ محیط کو اصل ہو ضرور اسے اجسام مخصوصہ  
 سے ایک بین فصل ہوگا جسے وہ بدلنا نہ چاہے گا نہ اس لئے کہ خصوص فصل مطلوب ہے بلکہ اس لئے  
 کہ اُس کی تبدیل حرکت سے ہوگی اور وہ حرکت سے آتی۔

مرابعاً اگر بالفرض ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہو تو دلیل سے اگر ثابت ہوا تو اس قدر  
 کہ چیز کی تعیین طبیعت کرے کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ چیز و طبیعت میں مناسبت سے حاصل  
 کہ اسی قدر ترجیح کو کس ہے بحال زوال طلب و عود کی کیا ضرورت کہ یہ نہ لازم مناسبت ہے  
 نہ شرط ترجیح ممکن کہ جسم میں حرکت کی صلاحیت ہی نہ ہو جہاں اٹھا کر رکھ دیں وہیں رہ ہوئے۔

خاصاً اس عیاری کو دیکھئے کہ دلیل دوم کو اُس جسم سے خاص کرتے ہیں جو چیز  
 بدل سکے حالانکہ وہ صحیح ہے تو یقیناً عام ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک چیز طبعی ہے بدل سکے یا نہیں  
 تو بغرض خروج ضرور بالطبع جس کا طالب ہوگا، یہی مبدِ میل مستقیم ہے۔

## مقام دہم

حرکت وضعیہ کا طبعیہ ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال جانتا اور جہاں قاصر نہ ہو ارادیہ واجب  
 مانتا ہے، دلیل یہ کہ اس میں جو متروک ہے اُسی آن میں مطلوب ہے جو نقطہ جہاں سے چلا وہیں  
 آ رہا ہے، یہ بات طبعیہ میں ناممکن کہ بالطبع کسی وضع کی طالب بھی ہو اور اس سے ہار بھی  
 بخلاف ارادہ کہ اعتبارات مختلفہ کا تصور کر کے ایک جوت سے طلب دوسری سے ہرب میں  
 عہ بعض نے یوں تقریر کی کہ ہرب ایک وقت میں ہے (یعنی جب وہاں سے چلا) اور طلب  
 (باقی بر صفحہ آئندہ)



(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوسرے وقت میں (یعنی تمام دورہ کے بعد اُس پر آنے وقت نیز عرض حرکت چیز دیگر ہے) (یعنی مثلاً مفارقت سے تشبہ) اور یہ طلب و مہرب دونوں بعرض توا اجتماع میں حرج نہیں۔ شرح حکمۃ العین میں اس پر رد کیا کہ بلاشبہ طلب و مہرب وقت واحد میں ہے کہ جہاں سے چلا اُسی وقت تو اس کی طرف متوجہ ہے اور حرکت واحدہ میں شئی واحدہ کی طلب و ترک معاً ارادۃً یا نہتہً محال ہے اگر دونوں بالعرض ہوں اور خودیوں تقریر کی کہ اس وقت ہر بلاشبہ اس نقطہ سے ہے اور توجہ اس کے برابر والے نقطہ کی طرف یہ توجہ اُس پہلے کی طرف بھی توجہ بالعرض یوں ہو گئی کہ وہ اسی بہت توجہ میں واقع ہے ورنہ اس ارادے میں وہ مطلوب نہیں۔ ہاں تمامی دورے کے بعد پھر مطلوب ہوگا، مگر وہ ارادۃً جدید ہوگا۔ ہر نقطہ کا تازہ ارادہ ہے۔ طبیعت غیر شاعرہ سے ایسا نہیں ہو سکتا (شرح مذکور مع حاشیہ علامہ سید شریفین) **اقول** اولاً بات وہی تو ہوتی جو اُس بعض نے کہی تھی کہ ہر ایک وقت میں ہے طلب دوسرے وقت، شرح کی تقریر صرف اس کی شرح ہے۔

**ثانیاً** جب اختلاف وقت حاصل تو شئی واحدہ کے مطلوب و مہرب بالعرض ہونے میں حرج نہ ہونا اور بالعرض کی قید اس نے اسی لئے لگائی کہ وہی مطلوب بالذات ہوتا اُس تک پہنچ کر انقطاع حرکت لازم تھا، فافہم۔

**ثالثاً** متن میں ہماری تقریر دیکھئے کہ طبیعت غیر شاعرہ سے بھی ایسا ناممکن۔

صاحباً حرکت وضعیہ اگر حرکت واحدہ ہے تو کل جسم کے لئے اس میں نہ کسی وضع کی طلب ہے نہ ترک کہ اس سے کل کی وضعیں بدلتی ہی نہیں ہر جز کی بدلے گی اور چیز کے اعتبار سے ہر نقطہ سے دوسرے تک حرکت تازہ ہے تو مختلف وقتوں میں مختلف حرکتیں ہیں۔ کیا محال ہے کہ ایک وقت و حرکت میں ایک نقطہ بالظن مطلوب اور دوسرے وقت و حرکت میں مہرب ہو۔ جیسے قطرہ کہ ارتبابہ ہر آن ایک جز مسافت پر آنا چاہتا اور اس پر آکر اسے چھوڑنا چاہتا ہے۔ اس کا جواب شارح نے ہی دیا تھا کہ یہ دو حرکتوں میں ہونا نہ حرکت واحدہ میں۔ وہی جواب یہاں ہے ۱۲ منہ۔

(رَدِّ اَوَّل) کیے فقط اور کیسی وضعیں، کس کی طلب اور کس سے ہرب، تمہارے نزدیک جسم متصل وحدانی ہے نہ اس میں اجزاء بالفعل ہیں نہ حرکت موجودہ میں دونوں کی تجزی وہم میں ہے تو کیا محال ہے کہ بعض اجسام کی طبیعت مقتضی حرکت مستدیرہ ہوئیوں کہ نفس حرکت مطلوب ہو (امام حجرۃ الاسلام فی تہافت الفلاسفہ)۔

اقول امام کی شان بالا ہے فقیر کو تامل ہے یہاں شک نہیں کہ اجزاء اگرچہ بالفعل نہیں اُن کے مناشی انزع موجود ہیں اور ان میں ہر ایک کی طرف اشارہ حسیہ جُدا ہے، اور یہی امتیاز ان کے لئے امتیاز اوضاع کا ضامن ہے اور یہ امتیاز قطعاً واقعی ہے اعتبار کا تابع نہیں اس منشا کو دوسرے جسم کے جز موجود یا اس کے فشا سے جو محاذات یا قرب و بعد ہے یقیناً دوسرے جز یا اس کے فشا سے اس کا غیر ہے اسی قدر طلب و ترک اوضاع کو بس ہے تو ایراد میں صرف جملہ اخیرہ پر اقتصار چاہئے یعنی کیا ضرور ہے کہ حرکت وضعیہ طلب اوضاع ہی کے لئے ہو کیوں نہیں جائز کہ نفس حرکت مطلوب ہو۔ علامہ خواجہ زادہ نے اس منع کا ایضاح کیا کہ حقیقت حرکت

عہ قرینی نے حکم العین میں اس اعتراض میں امام کی تقلید کی اور میرک بخاری نے شرح میں اس کی تائید کی۔ طوسی نے شرح اشارات میں اس اعتراض کا مہل جواب دیا تھا اُسے رد کیا جواب یہ تھا کہ شئی کا مقتضی اس کے دوام سے دائم رہتا ہے تو جسم قادر الذات حرکت غیر قارہ کا کیونکہ مقتضی ہو سکتا ہے بلکہ کسی اور غرض کا مقتضی ہو گا۔ شارح نے رد کیا کہ بحسب تجد و توالی امور مقتضی ہو سکتا ہے۔

وانا اقول (اور میں کہتا ہوں۔ ت) موجودہ حرکت بمعنی التوسط ہے۔ وہ غیر قار نہیں اور بلا شبہ دائم رہ سکتی ہے۔ متحد و منقسم حرکت بمعنی القطع ہے وہ نہ مقتضی نہ موجود بلکہ انزع وہم ہے۔ پھر شارح حکم العین نے خود حواشی علامہ قطب شیرازی سے یہ جواب نقل کیا۔ اور مقرر کیا کہ جب حالت مطلوب حاصل ہوتی ہے۔ طبیعت حرکت تہادیتی ہے۔ یہ جواب جیسا ہے خود ظاہر، لاجرم علامہ سید شریف نے حواشی میں فرمایا کہ یہ جب ہو کہ حرکت کے سر کو فی اور فرض مطلوب ہو اور جب خود حرکت مطلوب یعنی متحرک رہنا ہی مقتضائے طبع ہو تو انقطاع حرکت کیا معنی ۱۲ منہ غفرلہ۔

علامہ نے دلیل فلاسفہ پر ایک اور رد کیا کہ وضع متروک معدوم ہو جائے گی اور تمہارے نزدیک (باقی بر صفحہ آئندہ)



یہ ہوتا کہ دوسری شے کی طرف لے جائے یعنی اس کا کمال ثانی کی غرض سے کمال اول ہونا جسے طوسی نے شرح اشارات میں اس رد کا جواب قرار دیا (فلسفی زعم ہے ہمیں مسلم نہیں، ہاں اکثر حرکتیں ایسی ہی ہوتی ہیں، اس سے کیا لازم کہ حرکت ایسی ہی ہو، ابن رشد فلسفی مالکی نے جواب دیا کہ حرکت محض امر ذہنی ہے تو بالذات اسی کی مطلوب ہو سکتی ہے، جو صاحب ارادہ ہو کہ خود حرکت کی طلب ہوگی مگر شوق حرکت سے، اور شوق بے تصور ناممکن۔

**اقول اولاً** حرکت کا ذہنی محض ہونا قبل حدوث مراد یا بعد علی الاول کوئی غرض کبھی نہیں ہوتی مگر ذہنی کہ جو جو توفیق حاصل ہو مثلاً طلب حیرت نہیں بلکہ طلب حصول فی الخیر کہ غرض وہ جو فعل پر مرتب ہو اور ذات چیز حرکت پر مرتب نہیں کہ وقت حرکت حصول فی الخیر موجود فی الخارج نہیں تو اس کا وجود نہ ہو گا مگر ذہنی تو حرکت وغیر حرکت میں فرق باطل، و علی الثانی حرکت ہرگز ذہنی نہیں موجود فی الخارج ہے جس سے ایک ذہنی محض منتزاع ہوتی ہے۔

ثانیاً طلب بے شوق نہ ہونا عام ہے یا حرکت ہی سے خاص ثانی ممنوع بلکہ بدائتہً محکم اور اول حرکت طبعیہ کا مطلقاً احوالہ۔

ثالثاً ذہنی کے لئے تعقل چاہئے تو خارجی کے لئے احساس ضرور نہیں۔ اور طبعیت دونوں سے عاری اور یہ کہ ادراک یہیں درکار نہ وہاں تحکم محض ہے یہ ہے ان کی فلسفیت۔  
سابعاً پتھر مٹی کے ستون پر رکھتا تھا، ستون منہدم ہو کر ٹپے سے نکل گیا۔ پتھر جانب زمین چلا راہ میں ہوا وغیرہ جو مزاحم ملاؤ سے دفع کرتا زمین تک پہنچا تو،  
(۱) وقت حرکت چلنا کہ میں اپنے چیز میں نہیں۔

(۲) یہ کہ حیز وہ ہے۔

(۳) اس سمت پر ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اعادہ معدوم محال دوبارہ اس کی مثل وضع آئے گی نہ وہ۔ تو جو متروک ہے مطلوب نہیں۔  
**اقول اولاً** وضع آئندہ و گزشتہ میں فارق نہ ہو گا مگر زمانہ اور آئندہ کے طبع تبدیل زمانہ سے تبدیل نہیں ہوتا۔

ثانیاً امر طبعی میں جس طرح یہ محال کہ جو متروک ہے وہی مطلوب ہو، یونہی یہ بھی محال کہ جو مطلوب ہے وہی متروک ہو توجہ امثال سے اولیٰ کا جواب ہو گیا ثانی بدستور رہا کہ مثل آئندہ کہ اب مطلوب ہے یہی بل کہ متروک ہو گا۔  
۱۲ منہ غفر لہ

(۴) حرکت مجھے اس تک پہنچائے گی۔

(۵) وہ اقرب طرق پر چاہے کہ جلد وصول ہو۔

(۶) یہ جوراہ میں ملا اجنبی ہے۔

(۷) اُسے دفع نہ کروں تو یہ مجھے وصول الی المطلوب سے روکے گا۔

(۸) جس پر جب تھا اور جس پر اب آیا دونوں جنس واحد سے تھے اُن میں تمیز کی کہ یہ میرے مقصد سے دور اور وہ نزدیک ہے، بغیر ان آٹھ مقصودوں کے یہ افعال کیسے واقع ہوئے ہیں جن میں ایک خود حرکت بھی ہے اور جب ان سب کے نتائج قوت غیر شاعہ سے ایسے ہی واقع ہو رہے ہیں گویا اُسے ان سب کا شعور ہے تو زری حرکت کا صدور بے قصور و بے شعور کیا محال و محذور۔

(رَدِ دوم) اقول کیا محال ہے کہ تمام اوضاع کہ اس دورے سے حاصل ہوں سب منافذ طبع ہوں تو وہ سب مہروب ہوں گے اُن میں مطلوب کوئی نہیں۔ تو حرکت کمال اول بھی رہی کہ کمال ثانی ترک منافذ ہے اور منقطع بھی نہ ہوگی کہ ہر جگہ منافذ کا تجدد ہے اور مطلوب مہروب بھی ایک نہ ہوئے کہ مطلوب منافذ سے بچنا ہے اور وہ متروک نہیں متروک یہ اوضاع ہیں اور وہ مطلوب نہیں، ہر جگہ کا ایک وضع چھوڑ کر دوسری پر آنا اس کی تحصیل کو نہیں بلکہ اس کی تبدیل کو۔

(رَدِ سوم) اقول کیا محال ہے کہ مقتضائے طبع اقرب اوضاع جدیدہ کی تحصیل ہو نہ باعتبار خصوص وضع بلکہ اعتبار وصف نہ کو مقتضائے طبع پر کوئی ایسی تحدید نہیں جس سے یہ اُس میں نہ آ سکے نہ ہرگز اس کی لم معلوم ہونی ضرور۔ مقتضائے طبع کا جذب، کھربا کی کشش، مقتضائے طبعی سوئی کا ہر وقت مواجہہ ستارہ قطب رہنا اُدھر سے پھری جائے تو تھر تھر کر پھر اُسی کی طرف ہو جانا، آفتاب پر جب کوئی بڑا کلف پیدا ہو اُس سوئی کا زیادہ مضطرب و بیقرار ہونا، سورج مکی کے کھول کا ہر وقت رُوح شمس رہنا طلوع سے غروب تک آفتاب جیسا بدلتے اس کا اُسی طرف رُخ پھرنا، غروب کے بعد نیچے گر جانا وغیرہ۔ صد با افعال طبعیہ غیر معقول المعنی ہیں، کیا دشوار کہ یہ بھی انہیں میں سے ہو تو وضع حاصل کا ترک وضع اقرب جدیدہ کی تحصیل کو ہے اور بعد تمامی دورہ اس پر آنا اُس وقت اس کی طلب نہیں بلکہ تمام متوسط طلبوں کے بعد یہ اقرب اوضاع جدیدہ



ہو جائے گی تو کوئی وضع مٹا مطلوب و مہروب ہونا درکنار بعینہ نہ مطلوب نہ مہروب۔ طلب و صفت اقرب جبرید کی ہے اور اس سے ہرب نہیں۔ ہرب ہر وضع حاصل سے ہے اور اس کی طلب نہیں۔

## مقام یازدہم

حرکت وضعیہ فلک بھی طبعیہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی نے اول تو مطلقاً مستدیرہ طبعیہ ہونا محال مانا جس کے روشن چکے یہ شبہ خاص و بارہ فلک ہے کہ حرکت طبعیہ واجب الانقطاع ہے۔ اور حرکت فلک متنع الانقطاع تو حرکت فلک طبعیہ نہیں ہو سکتی۔ کبریٰ اس لئے کہ اس کی حرکت کی مقدار زمانہ ہے وہ منقطع ہو تو زمانہ منقطع ہو۔ اور زمانہ کا انقطاع محال اور صغریٰ اس لئے کہ وہ کسی غرض کے لئے ہونی ضرور اور کبھی نہ کبھی غرض کا حاصل ہو جانا واجب، ورنہ جب متحرک کا اس تک وصول ممکن ہی نہ ہو کمال ثانی کب ہوئی۔ معہذا علم اعلیٰ میں ثابت ہو چکا ہے کہ طبیعت ہمیشہ اپنے کمال سے محروم نہ رہے گی۔ لاجرم بعد حصول غرض انقطاع لازم۔

**اقول** کجہ تعالیٰ ایک حرف صحیح نہیں۔

(۱) زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں۔

(۲) موجود ہی تو مقدار حرکت نہیں ہو سکتا۔

(۳) ہو تو حرکت فلک کی مقدار ہونا ممنوع۔ یہ سب بیان عنقریب آتے ہیں۔

(۴) حرکت فلک کی اس سے تقدیر ہو بھی تو اس کے انقطاع سے انقطاع زمانہ لازم

نہیں، کیا محال ہے کہ کو اکب میں حرکات پیدا ہو کر اس کی حفاظت کریں۔

(۵) نہ سہی انقطاع زمانہ ہی کس نے محال کیا اس کا روشن بیان آتا ہے۔

(۶) تو حرکت فلک ہرگز متنع الانقطاع نہیں۔

(۷) ابھی سن چکے کہ حرکت کا غرض کے لئے ہونا کچھ ضرور نہیں۔

(۸) یہ بھی کہ غرض ایسی ممکن جو ہر آن حاصل و مستمر ہو تو کمال ثانی بھی موجود اور انقطاع

یعنی جس کو ہم نے کبریٰ کی جگہ رکھا کیونکہ وہ  
کبریٰ کو مستلزم ہے نہ غفرلہ (ت)

عہ ای ما اقتنا موضعہا لا مستلزمہ  
لہا منہ غفرلہ۔

بھی مفقود۔

(۹) دعویٰ یہ تھا کہ غرض کا حصول بالفعل واجب، اور دلیل یہ کہ حصول محال ہو تو کمال ثانی نہ رہے کہان بالفعل حاصل نہ ہونا کہاں محال و ممتنع ہونا، بہت حرکات ہیں کہ ان کی غرض ان پر کبھی مترتب نہیں ہوتی بیکار جاتی ہیں، کیا وہ حرکت ہونے سے خارج ہو گئیں۔  
(۱۰) استحالة حرمان طبیعت ممنوع۔

(۱۱) بعد حصول غرض لزوم انقطاع ممنوع ممکن کہ ہمیشہ غرض دیگر پیدا ہوتی رہے۔  
(۱۲) تو حرکت طبیعیہ کا وجوب انقطاع ممنوع۔

## مقام دوازدهم

طبیعت کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال نہیں، فلسفی محال کہتا ہے اور اس پر اس مقدمہ کی بنا کرتا ہے کہ دوام قسر محال۔

اقول یہ مقدمہ ہمارے نزدیک یوں ہے کہ ازل میں کوئی شے قابل مقصور ہوتی نہیں تو قسر نہ ہو گا مگر حادث، لیکن جس طرح فلسفی کہتا ہے ہرگز صحیح نہیں کمال تک ایصال فعل ذی الجلال ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، کلام یہاں موعوم فلسفی پر ہے۔ لہذا اسی کے زعم پر بعض دلیل پیش کریں۔  
فاقول (پس میں کہتا ہوں۔ ت) دلیل اول ہم نے مقام اول میں ثابت کیا کہ بسیط کی شکل طبعی کہ مصمتہ غیر مجوفہ ہے اور افلاک سب مجوف ہیں اور ان کے نزدیک اسی شکل پر ازل ہی دائماً اپنے کمال طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل دوم فلاسفہ مختلف ہیں کہ نار و ہوا دونوں طالب محیط اور ارض و ماردونوں طالب مرکز ہیں، یا نار طالب محیط اور ہوا کا چیز زیر چیز نار و بالائے چیز آب ہے اور ارض طالب مرکز اور

حکمة العین اور اس کی شرح میں ہے کہ بسیط عنصری دو حال سے خالی نہ ہو گا کہ وہ وسط سے حرکت کرے گا یا وسط کی طرف حرکت کرے گا۔ اگر وسط سے کرے گا تو پھر دو حال سے خالی (باقی صفحہ آئندہ)

عنه في حكمة العين وشرحها (البسيط)  
العنصري (ان تحركه عن الوسط فهو الخفيف المطلق انت طلب نفس المحيط) وهو النار (والا فالخفيف المضاد)



آب کا چیز بالائے چیز ارض و زیر چیز ہوا ہے، بہر حال اس پر اتفاق ہوا کہ نار طالب محیط ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہ ہوگا کہ وہ طالب نفس محیط ہے یا نہیں، بصورت  
اول خفیف مطلق ہے اور وہی نار ہے، اور  
بصورت ثانی خفیف مضاف ہے اور وہی ہوا  
ہے۔ اور اگر وسط کی طرف حرکت کرے گا تو  
پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ طالب نفس  
مرکز ہوگا یا نہیں، بصورت اول ثقیل مطلق  
اور وہی ارض ہے، اور بصورت ثانی ثقیل  
مضاف اور وہی بار ہے اور مراقف اور  
اس کی شرح میں قسم عناصر میں ہے متاخرین حکماء  
کا نظریہ یہ ہے کہ عناصر چار ہیں (۱) وہ خفیف  
جو تمام چیزوں میں طالب محیط ہے اور وہی نار  
(آگ) ہے (۲) وہ خفیف جو لفاضا کرتا ہے  
کہ وہ نار کے نیچے اور باقی دونوں کے اوپر  
ہو اور وہی ہوا ہے (۳) ثقیل مطلق جو طالب  
مرکز ہے اور وہی ارض ہے (۴) ثقیل مضاف  
جو ارض کے اوپر اور باقی دونوں کے نیچے ہونے  
کا مقتضی ہے اور وہی مائے (پانی) ہے اور  
اس کا قول "متاخرین" اس کی طرف راجع ہے  
جس نے عناصر کو چار قسمیں بٹھرایا ہے کیونکہ ان میں

وهو الهواء، وان تحرك الى الوسط  
فهو الثقيل المطل ان طلب  
نفس المركز) وهو الارض  
(والا فالثقيل المضاف)  
وهو السماء، وفي  
المواقف و شرحها في  
قسم العناصر (المتاخرين)  
من الحكماء على انها  
اربعة اقسام خفيفة  
يطلب المحيط في جميع  
الاحياء وهو النار وخفيف يقتضي  
ان يكون تحت النار وفوق الاخرين  
وهو الهواء وثقيل مطلق  
يطلب المركز وهي الارض وثقيل  
مضاف يقتضي ان يكون فوق  
الارض وتحت الاخرين وهو  
الماء وقوله المتاخرين راجع الى من  
جعلها اربعة فان منهم من قال بواحد  
وباشين وبثلاثة ۱۲ منہ۔

بعض نے ایک کا، بعض نے دو کا اور بعض نے تین کا قول کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

۱۔ شرح حکمۃ العین

۲۔ شرح المواقف القسم الثالث المفصل الاول منشورات الشريف الرضي قم ایران ۱۳۴۷

وہ ازاں ابد کبھی نہ محیط کو پہنچی، نہ پہنچے تو دو اناجیولت افلاک سے مقصور ہے۔  
 دلیل سوم اگرچہ ان کے یہاں مشہور وہی قول دوم ہے مگر ہم دلائل سے اول کی ترجیح دیں۔  
 اولاً اگر پانی کا حیز طبعی زیر ہوا و بالا کے ارض رہتا تھا تو واجب کہ جو کنواں جو سطح زمین  
 کے برابر ہو تو اس پر کھڑے ہو کر کسی برتن سے پانی اٹھیں کنارہ چاہ پر رُک جائے اند نہ کرے اور  
 اگر کنویں کی مَن سطح ارض سے اونچی ہے تو جتنی بلند ہے وہاں تک پانی لے جائے سطح زمین کی  
 محاذات پر فوراً رُک جائے کہ یہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور حیز طبعی میں شے کو روک کے لے کسی  
 سہارے کی حاجت نہیں ہوتی بلکہ اس سے تجاوز کے لئے قاسر کی ضرورت ہوتی ہے۔

ثانیاً سطح زمین میں جو ڈھال اس کی اصلی حالت نیچا پیدا ہو گیا جیسے عام تالی وغیرہ  
 واجب ہے کہ پانی اس کی طرف متوجہ نہ ہو کہ وہ طالب سفلی مطلق نہیں اور جس سطح کا طالب ہے  
 یہ ڈھال اس سے نیچے ہیں، حالانکہ یقیناً پانی جتنا ڈھال پائے گا اس کا طالب ہوگا تو ضرور  
 وہ سفلی مطلق چاہتا ہے زمین کہ اس سے اقل ہے مرکز تک پہلے پہنچ گئی ہے لہذا اس سے  
 مجبور ہے۔

ثالثاً سمندر کا پانی تمھارے نزدیک اپنے حیز طبعی میں ہے کہ اس کنارے پر مثلاً  
 ایک انگل کے فاصلے سے ایک گڑھا کھودیں پھر اس فاصلے کو پانی کی طرف ہاتھ مار کر تراریں۔ ہاتھ کے  
 صدر سے پانی قدر جانب خلاف کو ہٹ کر پھر پلٹے گا اب واجب تھا کہ پلٹ کر اپنی پہلی جگہ پر  
 رُک جاتا، غار میں نہ آتا کہ وہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور آگے حرکت پر کوئی قاسر نہیں،  
 نہ مانی صاحب ارادہ ہے کہ وہ بھی حکم قاسر میں ہے۔ بلا قاسر حیز غریب میں جانا کیا معنی۔  
 اگر کہئے اس غار میں ہوا مقصور تھی کہ بوجہ استحالة خلا نہ نکل سکتی تھی تاہم کہ اس نے دیکھا  
 کہ دوسرا جسم یعنی پانی موجود ہے کہ میرے نکلنے پر اُسے پھر دے گا وہ نکلے اور پانی بضرورت خلا  
 داخل ہوا۔

اقول قطع نظر اس سے کہ یہ چیز ہوا و آب دونوں کے لئے غریب ہے ہوا کو کیا ترجیح  
 ہے کہ وہ خود اس سے آزاد ہو کر پانی کو مقید کر دے، اگر ایسا ہے تو واجب کہ سمندر کا پانی تمام رُتے زمین پر  
 پھیل جائے کہ برابر کی ہوا حیز غریب میں ہے اور وہ اپنے پاس پانی دیکھ رہی ہے جو اس کے نکل جانے  
 پر ضرورت خلا کو پورا کر دے گا تو کیوں نہیں اپنے حیز طبعی کی طرف اڑتی کہ پانی پھیل کر محیط زمین  
 ہو جائے۔



مرا بے آتا لاہوں، نالوں میں جو پانی بھرا ہے تمہارے طور پر چیز غریب میں ہے تو واجب کہ اپنے چیز طبعی کی طرف حرکت کرے اور استحالة خلا کے دفع کو ہوا موجود ہے جیسے وہاں پانی موجود تھا بلکہ یہی صورت رائج ہے کہ اب ہوا پانی دونوں چیز غریب میں ہیں، اور پانی اونچا کہ اپنے چیز طبعی میں آجائے اور ہوا اس خلا کو بھر دے تو یہ ایک ہی چیز غریب میں ہوگا۔

خاصاً بیض کا ہر جزو طالب چیز ہے ولہذا پانی کہ زمین پر ڈالیں اس کی دھار اپنے دل نہیں ہوتی بلکہ تمام اجزا اتر کر پھیل جاتے ہیں مگر دھار کی طرف خط مستقیم پر جاتے ہیں۔ اگر مستدیر شکل میں پھیلے جلد اپنے مقصد کو پہنچیں کہ مرکز سے محیط تک کسی کو اتنا فصل نہ ہوگا جو اجزائے بعیدہ کو خط مستقیم میں اور طبیعت ہمیشہ قریب طرق سے اپنے مقتضی میں جانا چاہتی ہے تو وجہ تھا کہ زمین پر شکل دائرہ میں پھیلتا۔ ان تمام وجہ سے ثابت کہ پانی طالب سفلی مطلق ہے تو قول اول رائج ہے تو اس دورہ زمین یعنی چیز لایہ تجزی کے سوا جو مرکز عالم پر منطبق ہے چاروں عناصر ازلا ابداً اپنے چیز طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل چہارم تم کہ نار کو مشایعت فلک میں دائم حرکت مستدیرہ مانتے ہو، ظاہر ہے کہ یہ نہ ارادیہ نہ طبیعیہ، اور ہم نے فوثر المبین میں زیر دلیل عدم بیان قاطع سے روشن کیا کہ فلاسفہ کا اسے عرضیہ کہنا باطل۔ ابن سینا نے جو اس کی وجہ تراشی مضحکہ مخضہ ہے، لاجرم قسریہ ہے، اور قسریہ کو دوام۔

دلیل پنجم اس سے بڑھ کر فلک ثوابت و جملہ مشکلات کا بہ تبعیت فلک الافلاک حرکت یومیہ کرنا اور یہاں جو ابن سینا نے فرضیت کی وجہ گھڑی بالکل شیخ چلی کی کہانی ہے، کہا بیتناہ فی کتابنا الفوثر المبین (جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب فوثر مبین میں اس کو بیان کیا ہے۔ ت) لاجرم یہ سب قسریہ ہیں اور سب دائم۔ یہاں فوثر مبین میں چار کلام یہ ہے۔  
اقول وبالله التوفیق ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں عرضیت کی کوئی تصویر پایہ ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک ما بالعرض ما بالذات کے نحن میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکت وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے این موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ قضا ہے کہ ما بالذات کو محیط ہے ظاہر ہے کہ حامل کو جو قضا حاوی ہے تدویر کہ نحن حامل میں ہے۔ اس قضا کے ایک حصے میں ہے جب حامل حرکت وضعیہ کرے گا ضرور تدویر اس حصہ قضا سے دوسرے حصہ میں آئے گی تو اگرچہ خود اس کی محض ہو ضرور ضرور اس کی حرکت وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ این موہوم بدلا

اگرچہ اس محقق برقرار ہے بخلاف مائل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متعم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے  
شخص میں ضرور ہے مگر ان کی گردش سے اس کا این موہوم نہ بدلے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک  
بالعرض نہ ہوگا۔ جو پوری کا شمس بازغ میں زعم کہ اگر اس کے ساتھ نہ پھرے تو اُسے حرکت سے  
روک دے گا۔

اقول دو وجہ سے محض بے معنی ہے،

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے چلنے نہ دے  
اور اگر بالفرض راہ روکے ہوئے ہے تو ۔۔۔۔۔ کھول دے گا، حرکت وضعیہ سے کوئی  
گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی۔

(۲) اگر یہ اُن میں چسپاں بھی ہو تو اُن کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ انتقال  
بالذات اُسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقہ سے تو عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی عرض اس  
صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعی فعلیہ البیان (اور دلیل  
مدعی کے ذمے ہے۔ ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعا ہے اس لئے کہ ان میں قاصر سے  
بھاگتے ہیں۔ مشالیت ساتھ ساتھ چلتا ہے نہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت  
اس کی طرف منسوب ہو۔ چکروں کا بیان ابھی گزرا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔  
ابن سینا پھر جو پوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشالیت میں کہ تار کی حرکت عرضیہ اس لئے ہے  
کہ ہر جزو نار نے اپنے محاذی کے جزو فلک کو اپنا مکان طبعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث  
یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اُسے دوسرا جزو بھی ایسا ہی اقرب و محاذی مل جائے گا، ناچار با بطبع  
اس کا ملازم، لہذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اس کا ساتھ نہ چھوٹے اور اس پر  
اعتراض ہوا کہ پھر فلک ثابت فلک اقلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے اس کے اجوار نے تو  
اس کے اجوار کو نہیں پڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے اس کا جواب دیا کہ اس کے اقطاب نے  
اپنے محاذی اجوار کی ملازمت کر لی ہے اور وہ اُس کے اقطاب پر نہیں۔ لہذا اُن اجوار  
کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں۔ لاجرم سارا گرہ گھوم جاتا ہے۔

اقول یہ شیخ چلی کی سی کہانیاں اگر مسلم بھی ہوں تو عاقل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا  
کہ جب نار و فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اس مکان کی حفاظت کو ہے تو ان کی اپنی ذاتی حرکت  
ہوئی یا عرضیہ۔



## مقام سیزدہم

حرکت فلک قسریہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی اس کے استحکام پر چند شبہات پیش کرتا ہے:

شبہ ۱: قسمر کو دوام نہیں اور حرکت فلک دائم۔

اقول دونوں مقدمے مردود ہیں، ثانی کا رد ابھی سن چکے اور اول کا رد تعلیل ہفتم میں۔

شبہ ۲: میل قسری نہ ہوگا مگر میل طبعی کے خلاف اور فلک میں میل طبعی نہیں کہ میل مستدیر طبعی نہیں ہو سکتا کہ متروک بعینہ مطلوب ہے اور میل مستقیم کسی جہت کو اور جہات کی تحدید خود فلک سے ہے۔

اقول ایک ایک حرف مردود ہے، مقام سوم و چہارم و نہم میں رد گذرے۔

شبہ ۳: فلک کی حرکت مستدیرہ فاعل کے قسمر سے ہوتی تو سب اجسام میں ہوتی کہ فاعل کی نسبت سب سے یکساں ہے لاجرم اگر ہو تو کسی دوسرے فلک کے قسمر سے، اور اس کا قسریوں ہی ہوگا کہ وہ اپنی حرکت سے اسے حرکت دے جیسے پاتھ کنجی کو، اب اس فلک کے قاصر میں کلام ہوگا اس کی حرکت ارادیہ پر انتہا لازم، تو ثابت ہوا کہ افلاک میں وہ ہے جس کی حرکت ارادیہ ہے، یہ اس دلیل کی توجیہ و توضیح و تلیخیص و تقریب ہے جو امام حجۃ الاسلام نے فلاسفہ سے نقل فرمائی۔ امام نے اس پر دور در فرمائے:

اولاً مولیٰ عز وجل فاعل مختار ہے۔

اقول رد میں اسی قدر بس ہے، آگے جو ترقی فرمائی کہ اس کا فعل ہر جسم کے ساتھ

مختلف ہونا اگر ان کی صفتوں کے اختلاف پر مبنی ہو تو ان صفتوں میں کلام ہوگا کہ یہ صفت اس جسم اور وہ اس جسم کے ساتھ کیوں خاص ہوئی، اس کی حاجت نہیں کہ بحث کو طول ہو اور ابطال قدم نوعی کی حاجت پڑے جیسا کہ مباحث صور نوعیہ میں معروف ہے۔

ثانیاً کیا ضرور ہے کہ وہ جسم قاصر کوئی دوسرا فلک ہی ہو ممکن کہ اور کوئی جسم ہو کہ نہ کہہ ہو نہ محیط تو کسی فلک کی حرکت ارادیہ نہ ثابت ہوگی۔

اقول نفی کر دیت کی حاجت نہیں۔ نفی احاطہ پر اقتصار اوئی کہ اُسی قدر فلک نہ ہونے کو

کافی، انہیں اس زعم کی گنجائش نہ دی جائے کہ وہاں کوئی ایسا جسم نہیں فلک سے ورنہ فلا و ملا اور افلاک متلاصق اور عنصریات ان کے زعم میں افلاک سے قابل ہیں نہ کہ افلاک میں فاعل علیٰ غیر

اگرچہ بارد ہے، مگر اس کی راہ ہی کیوں ہو سرے سے کہیں کہ ممکن کہ ایک یا لاکھوں کو کب اگرچہ انھیں ثوابت میں سے کہ نظر آتے ہیں یا ان کے غیر کہ بوجہ بعد مشہود نہیں فلک اعظم میں ہوں اور وہ اپنی حرکت ارادیہ سے فلک کو دھکا دیتے ہوں کہ اجزا پر استحالة ایثیہ ثابت نہیں۔

**ثالثاً اقول** استوائی نسبت فاعل کی اب یہاں تک تو صیح ہوئی کہ اختلاف طبائع و مواد و استعداد ہی اڑ گیا کہ قمر جانب فاعل سے ہوتا تو سب پر ہوتا۔

**رابعاً اقول** فلک قاسر قاسر فلک کیا ضرور ہے کہ اپنی حرکت ہی سے قمر کرے۔ ممکن کہ بعض ارادے سے مسخر کر لے جیسے ہمارا نفس اپنے جوارح کو۔ ہم میں بھی یہ حرکت بہ نظر جسم حقیقیہ قمریہ ہی ہے کہ طبیعت جسم سے نہیں مگر ارادیہ کہلاتی ہے کہ وہ نفس اسی جسم سے متعلق ہے تو گویا تحریک خارج سے نہیں مگر فلک قاسر کا نفس دیگر افلاک سے متعلق نہیں اس کی تحریک ضرور قسری ہوگی اور حرکت ارادیہ پر انہما لازم نہ ہوگی۔

**خامساً اقول** بالفرض ثبوت ہو ابھی تو اس قدر کا کسی ایک فلک کی حرکت ارادیہ ہے وہ موجب کلیہ کہ ہو گیا کہ سب کی ارادیہ ہے اور وہ سب البتہ کلیہ کیا ہوا کہ فلکیات میں کہیں قمر نہیں۔

**شبه ۴ :** افلاک اگر قمر سے متحرک ہوتے تو سب کی حرکت موافق قطبوں پر ایک ہی طرف ایک ہی مقدار پر ہوتی کہ سب قاسری کی موافقت کرتے حالانکہ اختلاف مشہود ہے علامہ غزالی نے تہافت الفلاسفہ میں اسے نقل کر کے رد کیا کہ یہ جیب لازم ہو کہ قاسر فلک ہی میں مختصر ہو اور یہ ممنوع ہے۔

**اقول** خدا کی شان کہ ایسے مہلات بکنے والے عقل و حکمت کے مدعی ہیں۔

اولاً وحدت قاسر کیا ضرور، ممکن کہ ہر ایک پر جدا قاسر ہو۔

ثانیاً قمر بذریعہ حرکت وضعیہ ہی کیا ضرور کہ اقطاب وغیرہا میں موافقت

لازم ہو۔

علیٰ پھر حکم العین اور اس کی شرح میں بھی یہی دلیل نظر آئی اور وہی اس کا ایک جواب دیا جو ہمارے اوّل میں پیش پا افتادہ تھا ۱۲ منہ

۱۱ اقول جب بھی نہیں جیسا کہ ہمارے رد سے واضح ہو گا غالباً علامہ نے اسے تزلّلاً فرمایا ۱۲ منہ غفرلہ



ثالثاً قاسر واحد کا سب پر اثر یکساں ہونا کیا ضرور اثر جس طرح قوت قاسر سے بالاستقامت بدلتا ہے۔ یوں ہی قوت مقصور سے بالقلب ہلکا بھاری پتھر ایک ہاتھ سے ایک قوت سے پھینکو ہلکا دُور جاتے گا بھاری کم۔

مرا بھلا اس سے باطل ہوا تو دو فلک پر قمر ایک مثلاً محد پر قمر کا کیا انکار ہوا۔  
خامساً اختلاف مشہود ہے تو حرکات خاصہ کا حرکت یومیہ سب کو عام ہے اور اس کے اقطاب و جہت و قدر کچھ مختلف نہیں تو کیا محال ہے کہ سب میں قاسر واحد کے قمر واحد ہو عرضی تفسیر ہے عجب چیز۔

## مقام چار دہم

فلک کی حرکت ارادیہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفہ بیان دو شے پیش کرتا ہے،  
شبه ۱: فلک کی حرکت مستدیرہ ہے اور وہ طبعیہ نہیں ہو سکتی، نہ فلک میں قمر یہ۔ اُن شبہات سے کہ مقام ۹ تا ۱۱ میں گزرے لاجرم ارادیہ ہے۔

اقول اولاً یہ تلاش تو جب ہو کہ پہلے اُس کی حرکت بھی ثابت ہوئے، اور ہم عنقریب واضح کریں گے کہ اس کی حرکت کا کچھ ثبوت نہیں۔  
ثانیاً بلکہ سکون ثابت ہے۔

ثالثاً بلکہ فلک میں حرکت کی قابلیت تک ثابت نہیں۔

مرا بھلا بلکہ اصول فلسفہ پر اس کا متحرک ہونا محال پھر ارادیہ و غیر ارادیہ یعنی چہ۔  
خامساً ہم ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت مستدیرہ اور خود فلک کی وضعیہ طبعیہ ہو سکتی ہے۔  
سادساً قمر یہ ہو سکتی ہے۔

شبه ۲: ہمیں ایک ہی شے مطلوب یہی ہے مہرب بھی، یہ بغیر ارادہ ناممکن۔  
اولاً یہ وہی بات ہے کہ نفی طبعیہ میں کہی اور اس کے کافی و وافی رد وہیں گزرے۔  
ثانیاً ماننا کہ ارادہ ضرور، پھر یہی کیا لازم کہ متحرک کا ہو ممکن کہ متحرک کا ہو کیا چرخ و مغزل فسان و غیرہ کی حرکات وضعیہ نہ دیکھیں ان میں بھی وہی طلب و ترک ہے کیا ان کے ارادے سے ہے

کچھ بھی عقل کی کہتے ہو۔

**ثالثاً** پتھر کے نیچے گزرے مسافت میں جو نقطہ فرض کرو اُسے طلب کرتا پھر اس سے گزرتا ہے۔ اگر کہتے یہ نقاط مطلوب نہیں بلکہ چیز۔ یہ راہ میں پڑے ناچار ان پر گزر ہوا ہم کہیں گے کہ ممکن کریں ہی مستدیرہ میں اوضاع مطلوب نہ ہوں بلکہ نفس حرکت (علامہ خواجہ زادہ) اس کی کافی بحث بھی وہیں گزری۔ یہ ہے وہ جو ہمیں ان مقامات کی وضع پر محک ہوا۔ اثنا کے بحث میں ہم نے متحدہ وعدے کئے ہیں۔ دو ضروری مقام اور لکھ کر بعونہ تعالیٰ اُن کا انجام کریں۔

## مقام پانزدہم

بلکہ افلاک کی حرکت قسریہ ہونا ثابت، اس پر دو دلیلیں ہیں، ایک افلاک شہانیہ میں اور ایک محدود وغیرہ سب ہیں۔  
(حجت اولیٰ) **اقول** آٹھوں مشنوں کو اپنی حرکت خفیہ کے سوا حرکت یومیہ بھی ہے کہ جہت و مقدار و اقطاب سب میں اُن کی حرکت خاصہ بطیہ کے خلاف ہے۔ ان کا نفس وقت واحد میں دو جہتوں کو دو مختلف حرکتیں نہ دے گا۔ آخر یہ دوسری کہاں سے ہے۔ سفہار خود کہتے ہیں کہ فلک اعظم کا نفس ایسا قوی ہے کہ اُسے اور باقی سب افلاک کو حرکت یومیہ سے گھماتا ہے تو ضرور باقی افلاک پر قسراً کہ مبدّ خارج سے ہے نہ اُن کی طبیعت نہ اُن کا ارادہ۔ سفہار قسراً سے نجات اس میں جانتے ہیں کہ باقی کی حرکت عرضیہ ٹھہراتے ہیں۔

**اقول**، اولاً جب ان کو حرکت ہی نہ ہوئی اُطلس کی حرکت ان کی طرف بالعرض نسبت کر دی جاتی ہے تو اعلیٰ کا نفس ان کی تحریک پر خاک قادر ہوا۔

ثانیاً ہم۔۔۔ کے بعد جواب اول کے دفع اول میں روشن طور پر بیان کر آئے کہ افلاک کی حرکت کو عرضیہ کہنا جہل محض ہے یہ ضرور ذاتیہ ہے اور تمام ان چکے کہ فلک اعلیٰ کی قوت نفس سے ہے تو یقیناً ان پر قسراً کے قائل ہوئے و لکن لا تفہموت (لیکن تم نہیں سمجھتے۔ ت)

عہ شرح حکمۃ العین میں جو یہ جواب دیا کہ پتھر کی یہ طلب و ترک حرکت واحدہ میں نہیں، وہیں ہم نے اُسی کے اقرار سے ثابت کر دیا کہ مستدیرہ میں بھی حرکت واحدہ میں نہیں ۲ منہ عقلم



(حجّت ثانیہ) ایک نہایت لطیف و نفیس بات کہ فلک الافلاک اور فلک کی حرکت قسریہ ہونا قبول وادی فلک کا قابل استدارہ ہونا یوں بیان کرتے ہیں کہ وہ بسیط ہے ہر وضع سے اُس کے اجزاء کو نسبت یکساں ہے تو انتقال جاتو۔

اقول نہیں نہیں بلکہ واجب کہ سکون میں ایک وضع کا لزوم ہو اور وہ ترجیح بلا مرجع ہو اور وہ محال، اور جو فعل دفع محال کی ضرورت سے ہو قسری ہے کہ اس کا مبداء خارج سے ہے جیسے پتھر سے پانی کا نہ گرنایا پچکاری میں اور پر طحنا وغیرہ فلک الافعال کہ بے اقتضائے طبع بضرورت اعتناع خلا ہیں سب قسری ہیں، لاجرم تمام افلاک کی حرکت قسری ہے۔

## مقام شانزدہم

فلک پر خرق والقیام جائز ہے۔ فلسفی اسے محال کہتا ہے اور اس کے فضلہ خوارچری وغیرہم اسی بنا پر معراج پاک سے منکر ہیں۔ طرفیہ کہ ایمان و کلمہ گوئی و تصدیق قرآن عظیم و ایمان قیامت کے مدعی ہیں۔ قرآن و قیامت پر ایمان استحالة خرق والقیام کے ساتھ کیونکر جمع ہوا جس میں بکثرت نصوص قاطعہ ہیں کہ روز قیامت آسمان پارہ پارہ ہو جائیگا، وَلٰكِنَ الظّٰلِمِیْنَ بَايٰتِ اللّٰهِ لَیْكِنَ ظٰلَمَ اللّٰهُ كِی آیتوں کا انکار یجحدون ﴿۱﴾ کرتے ہیں۔ (ت)

فلسفی کے پاس کوئی دلیل نہیں سوا اُس مشہور شبہ باطلیہ کے کہ خرق والقیام نہ ہو گا مگر حرکت سے اور حرکت اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو تو محدود یا اس کے اجزاء اگر حرکت اینیہ قبول کریں تو محدود کے لئے جہت درکار ہوتی نہ کہ جہت کی حد بندی محدود سے ہوتی۔ رد بوجہ کثیرہ ہے، اولاً اقول ہم روشن بیانیوں سے باطل کر چکے کہ فلک محدود جہات ہے تو وہ دریا

علم اس بحث میں جن کے لئے یہ مقامات وضع ہوئے اگرچہ اس مسئلہ کی حاجت نہیں مگر ضروری دینی ایمانی مسئلہ ہے اور انہیں مقامات نے اُسے بعونہ تعالیٰ صاف کر دیا لہذا انکے بعد اسے ایک مستقل مقام مقرر کرنا مناسب ہوا کہ نہایت اہمیت رکھتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

ہی جل گیا جس پر یہ اوریسیوں تفریعات باطلہ تھیں۔

**ثانیاً اقول** ہم روشن بیانوں سے ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدل مستقیم ہے تو ضرور اجزاء میں بھی ہے کہ طبیعت متحدہ ہے پھر عدم قبول اینیہ کیا معنی۔

**ثالثاً** خرق کے لئے اینیہ کیا ضرور مستحکم سے بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً سارے محد کا دل بیچ میں سے چیر کر ٹکے اوپر دو کرے ہو جائیں ایک متحرک رہے ایک ساکن، یا ایک شرق کو چلے ایک غرب کو، تو یہ حرکت کسی جہت سے جہت کو نہ ہوتی کہ تحدید جہات کے خلاف ہو۔ متشدد جو پوری نے کہا، یوں تو محدود ہی اوپر والا ٹکڑا رہے گا نیچے کو لغو ہوگا۔

**اقول** یہ بوجہ مردود ہے :

(۱) آج تک جسے محد کہہ رہے تھے اس کے ٹکڑے ہو گئے۔ اب اس ٹکڑے کی خبر سناؤ کیا اسی طرح بیچ میں سے نہیں چر سکتا، تو اب اس کا نصف زیری لغو ہو جائے گا، نصف بالا محد رہے گا۔ اب اس میں کلام ہوگا اور کہیں نہ رے گا کہ تقسیم جسم غیر متناہی مانتے ہو، لاجرم تمہارے ہاتھ میں خالی خیالی ہوا کے سوا کچھ نہ ہوگا جسے محد مقرر کو محد صاحب جہات کی تردید کرتے تھے یہاں خود انھیں کی تحدید کے لالے پڑ گئے، قرار ہوگا تو صرف اس پر کہ صرف سطح محدب محد ہے اب سارا دل لغو محض رہا، بقائے محدب کے بعد محد کے تمام اجزاء نیچے اوپر ادھر ادھر ہوا کریں کٹ کٹ کر گرا کریں تحدید پر حریف نہیں آتا۔ کیا اسی کا نام استحالہ خرق تھا۔

(۲) کیوں دو ٹکڑے نیچے اوپر لیجئے بلکہ مثلاً معتدل النهار پر دو ٹکڑے ہو جائیں، یونہی دونوں

عہ بعض نے کہا تھا کہ ممکن کہ فلک کا ایک جزو دائرے پر حرکت کرے تو حرکت جہت کو نہ ہوتی اور خرق ہو گیا۔ علامہ سید شریف نے حاشیہ شرح حکمۃ العین میں جواب دیا کہ ضرور اس کے جسز کے لئے حرکت اینیہ ہوتی تو وہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو اور محد کے ساتھ بحال تو ہم جو اس جز کی حرکت ہے وہ محض وہم میں ہے نہ خارج میں۔

**اقول** اولاً اس جواب کو ہماری تقریر سے سمجھ نہیں کر پورے حلقے کی حرکت ہرگز اینیہ نہیں قطعاً وضعیہ ہے۔

ثانیاً وہ اعتراض کہ آتا ہے کہ جز کی حرکت اینیہ ضرور جہت سے جہت کو ہوگی۔ مگر (باقی بر صفحہ آئندہ)



طرف اس کے موازی ہر مدار پر کہ سارا فلک چھلے چھلے ہو جائے اور جس طرح یہ چھلے اب موہوم ہیں اور تو ہم میں حرکت مستدیرہ کر رہے ہیں کہ صرف وضع بدلتی ہے اُنہیں نہیں بدلتا تو نہیں اُس وقت یہ چھلے اور ان کے دورے واقع ہو جائیں تو ان میں کسی کی حرکت جہت سے جہت کو نہ ہوگی، جس طرح اب نہیں اور بچپارہ فلک پاش پاش پُرزے پُرزے ہو گیا۔ اب ان ٹکڑوں میں نہ کوئی محیط ہے نہ کوئی محاط لٹوکے کروگے ہاں یہاں حرز بانی کا شعیبہ وارد ہوگا کہ خرق والیام بے اقران و اقراق اجزا نہ ہوگا اور وہ مستدعی حرکت ایلیہ۔

**اقول** وبالله التوفیق ایک ہموار سطح کا دوسری ہموار سطح سے تماس کلی کہ اصلاً باہم فصل نہ رہے۔ ممکن ہے یا نہیں مثلاً دو مساوی جسم ہر ایک نصف کرے کی صحیح شکل پر ہو۔ اگر انھیں ملا کر پورے کر لے گی شکل پر رکھیں تو بالکل مل جائیں گے یا ایک سطح دوسری سے وصل ہو ہی نہیں سکتی۔ فصل ضرور ہے بر تقدیر ثانی یہ فصل ایک نقطے کی قدر ہے یا خط کی علی الاول نقطہ جو ہمدی ثابت خواہ وہ نقطہ قائمہ بذاتہ ہو یا کسی شے ثالث سے جو ان دو میں فصل ہے علی الثانی اس فصل میں کوئی جسم نہیں تو خلا لازم اور ہے تو اس کی سطحوں سے ان پہلی دو سطحوں کا تماس کلی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مثلاً مشرق سے مغرب کو یا بالعکس، اور ان جہات کی تحدید محدود سے نہیں تحدید تحت و فوق کی ہے اور جُز کی حرکت قطعاً ان کی طرف نہیں۔

ثالثاً جُز کی حرکت محض اختراع و ہم ماننا فلک کی حرکت مستدیرہ کا خاتمہ کر دے گا کہ وہ نہیں مگر استخراج اوضاع کو اور اصالت وضع نہ بدلتی مگر اجزا کی، اور وہ موہوم ہیں۔ موہوم کے لئے خارج میں کوئی وضع بھی نہیں کہ وہ خود ہی خارج میں نہیں، پھر یہ حرکت کس لئے۔  
سابعاً سکون قلب پر جو استحالة مانتے ہیں کہ ایک وضع کا لزوم ہوگا اور وہ ترجیح بلا مرجح ہے اجزا کے فلک کی نسبت سب اوضاع سے برابر ہے یہ بھی باطل ہو گیا، نہ اجزائیں نہ اوضاع، نہ لزوم، نہ تبدل رہا وجود منشأ کا عذر۔

**اقول** مشترک ہے فرض ہے

ولن یصلح العطاس ما افسد الدھر ۱۲ منہ غفرلہ  
(عطاس ہرگز اس کی اصلاح نہیں کر سکتا جس کو زمانہ نے بگاڑ دیا۔)

یا نہیں، اگر نہیں تو وہاں وہی کلام ہوگا اور منقطع نہ ہوگا مگر تسلیم غلاماً یا اس اقرار پر کہ ہاں دو جدا جدا سطحیں ایسی وصل ہو سکتی ہیں کہ بیچ میں اصلاً فقط بھر بھی فصل نہ ہو۔ جب دو جسم منفصل ہیں ایسا اتصال ممکن تو جسم متصل میں کیوں ایسا اتصال ناممکن، ضرور جائز کہ دو حصے ہو جائیں اور ان کے بیچ میں اصلاً فصل نہ ہو اور جب فصل نہ ہو اسافت نہ ہوئی حرکت کہاں سے آئے گی، یہ جو ذہن پر مستولی ہو رہا ہے کہ پھٹے گا تو پھٹے گا، یہ استیلائے وہم ہے کہ ہم نے افتراق یوں ہی ہوتے دیکھا اور یہی ہمارے خیال میں ہے اور عقل قطعاً جائز رکھتی ہے کہ دو ٹکڑے اس حالت پر پیدا ہوں جو حالت دو افسس سطحوں کے وصل سے ہوتی ہے کہ میں دو اور فصل نام کو نہیں، انتہائے صورت واقع ہے ابتداء کون مانع ہے۔

**سابعاً قول** جہت کو منہائے اشارۃ حسیہ کہتے ہو اور مقعر افسس یقیناً منتہی نہیں اشارۃ قطعاً محدب تک جائے گا تو سخن بلاشبہ تحدید میں لغو ہے، اب اجزائے سخن میں حرکت اینہی سے کون مانع تو ظاہر ہوا کہ بینہی نے جو تقریری کی کہ غرق حرکت مستقیمہ سے ہو تو فلک اس کا قابل نہیں اور مستدیرہ سے ہو کہ بعض جزو ایک طرف حرکت مستدیرہ کریں اور بعض دوسری طرف، یا ساکن رہیں یہ طبعاً نہیں ہو سکتی کہ طبیعت اجزہ متحدہ نہ قسم کہ فلک پر قاصر نہیں، نہ ارادۃ کہ فلک بسیط ہے، آلات مختلف نہیں رکھنا جن کے ذریعہ سے نفس فلکی بالارادہ مختلف افعال کرے۔

**اقول** محض ندامن بعید و دور از کار ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا ایک مقدمہ باطل جس کا بطلان بار بار ظاہر ہو چکا ہے۔ ہمارے کلام سے اصلاً من نہیں منع مستقیمہ پر بنائے تحدید ہے اور تحدید میں سخن لغو۔

خاصاً فلک محدود ہے قوفوق و تحت کا نہ ہر جہت کا، ممکن کہ جزو فلک گرد مرکز عالم

علہ (۱) منع مستقیمہ ممنوع (۲) اتحاد طبع ممنوع (۳) منع قاصر ممنوع (۴) بساطت فلک ممنوع (۵) آلات مختلفہ نہ ہونا ممنوع جس طرح ہمارے جوارح ہمارے نفس کے آلات ہیں یونہی فلک کے پُرزے خارج حامل جو زہر مائل مدیر تدویر متم حاوی محوی کو اکب نفس فلکی کے ہونا کیا محال۔ (۶) اقول ایک جزو متحرک اور دوسرا ساکن تو اختلاف افعال نہ ہوا سکون فعل نہیں ۱۲۔

علہ علامہ سید شریف نے بھی حاشیہ شرح حکمۃ العین میں اسے نقل کیا اور اتنا بڑھایا کہ ردی دعویٰ (باقی بر صفحہ آئندہ)



حرکت مستدیرہ کرے تو فرق ہوا، اور متحدہ جہتیں میں کچھ فرق نہ آیا کہ یہ حرکت تحت و فوق میں نہیں (شرح تجرید توضیحی) اس کا جواب میر باشم وغیرہ نے حاشیہ میں دیا کہ دوائی نے تحقیق کیا ہے کہ جہات ستہ سے باقی چھ جہتیں بھی انھیں فوق و تحت کی طرف راجع ہیں۔

**اقول** ہاں جو حرکات خطوط مستقیمہ یا منحنیہ، غیر مستدیرہ یا مستدیرہ غیر محیط مرکز عالم یا محیطہ خارجہ مرکز پر ہوں ضرور تحت و فوق کی طرف راجع ہیں لیکن جو خطوط مستدیرہ موافقہ مرکز پر ہوں محال ہے کہ ان کی طرف راجع ہوں ورنہ مرکز سے دائرہ تک بعد مساوی نہ رہے گا کمالا یہ حاشیہ (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) بلکہ سیال کوئی نے یوں تقریر کی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر ایک جہت حقیقیہ سے دوسری کو کہ یا دونوں مکان طبعی ہوں گے یا دونوں قسری، یا ایک طبعی ایک قسری، بہر حال حرکت حقیقیہ سے حقیقیہ کو ہے (حاشیہ شرح مواقف)۔

**اقول** (۱) یہ اسی بابہ کے خلاف ہے کہ مرکز عالم کسی دائرہ موافقہ مرکز پر حرکت کرے نہ تحت سے فوق یا فوق سے تحت کو ہو سکتی ہے حالانکہ ہر وقت مرکز سے بعد یکساں ہے۔

(۲) اگر اینیہ جہات حقیقیہ ہی میں منحصر تو زمین اگر اپنی کریت حقیقیہ پر رہتی کوئی سیاح تمام روئے زمین کے ذرے ذرے پر سیاحت کر آنے والا کبھی خواہ کیسے ہی منحنی خطوط پر مختلف جہات میں چلتا متحرک نہ ٹھہرتا کہ آئی کو بھی جہات حقیقیہ سے اس کا فاصلہ نہ بدلا۔

(۳) جبر نار اگر گروہ نار پر حرکت اینیہ مستدیرہ کرے طبعی سے طبعی کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ سے حقیقیہ کی طرف نہیں۔

(۴) جبر نار اگر محذب ہو ا میں یونہی متحرک ہو قسری سے قسری کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ میں تبدیل نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عین ہو سکا کہ ہر حرکت مستقیمہ (یعنی اینیہ) جہت حقیقیہ سے جہت حقیقیہ ہی کی طرف ہو پھر مندرجہ بالا فتاویٰ اس کے بعد وہ تقریر فرمائی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو۔

**اقول** جب تک وہ ثابت نہ ہوئے کہ اینیہ نہ ہوگی مگر تحت و فوق میں اس تقریر کا عمل نہ تھا اور اس کے اثبات کی طرف کوئی راہ نہیں ۱۲ منہ غفلہ

سادساً قول محدود کے لئے جہت درکار نہیں بلکہ اس کے اجزاء کی حرکت کے لئے، تو کیا محال ہے کہ

عما انت تعلم ان الكلام في الاجزاء  
المقدارية ويكفي للخرق افتراقها  
وهي مؤخرة عن الكل فان دفع  
ما في الميبدى من ان التحديد مقدم  
على الاجزاء والاجزاء على الكل  
فلزم تقدم التحديد على الفلك انتهى  
اما عدم صدق ان امكان  
الحركة الاينية في جسم يتوقف على  
وجود الجهة وتحددها بجسم آخر  
اذ لولا هي لامتنعت الاينية فيجب  
تقدم الجهات وتحددها بالتحديد  
على الاجزاء الاعلى حركاتها فقط  
انتهى فاقول اولاً منقوص بالحركة  
الوضعية فان امكانها في جسم يتوقف على  
وجود الاوضاع وتعينها بجسم آخر اذ لولا هي و  
تعيها لامتنعت الوضعية فيجب تقدم  
الاولى اوضاع على جنس الاجزاء  
لاعلى حركاتها فقط وهو اشنع  
المحالات اذ لاوضع للاجزاء اذ هو

تو جانتا ہے کہ گفتگو اجزاء کے مقداریہ میں ہے  
اور خرق کے لئے ان کا افتراق کافی ہے اور وہ  
کل سے مؤخر نہیں، چنانچہ اس سے میبذی کے  
اس قول کا اندفاع ہو گیا کہ تحدید مقدم ہے اجزاء  
پر اور اجزاء مقدم ہیں کل پر، تو اس طرح تحدید  
کا فلك پر مقدم ہونا لازم آیا انتہی۔ رہا صدر ا  
کا زعم کہ کسی جسم میں حرکت اینیہ کا امکان، وجود  
جہت اور اس کے کسی دوسرے جسم کے ساتھ  
تحدید موقوف ہے کیونکہ اگر جہت موجود نہ ہوگی  
تو اینیہ ممکن ہوگی۔ لہذا جہات اور تحدید کے ساتھ  
ان کے تحدید کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا واجب  
ہوگا نہ کہ فقط انکی حرکات پر۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں  
اولاً تو یہ منقوص ہے حرکت وضعیہ سے کہ اس کا  
کسی جسم میں امکان، اوضاع کے وجود اور کسی  
دوسرے جسم کے ساتھ ان کے تعین پر موقوف ہے  
اس لئے کہ اگر وہ نہ ہوں اور ان کا تعین نہ ہو تو  
وضعیہ ممکن ہوگی لہذا اوضاع کی تعین جنس اجزاء  
پر واجب ہوگی نہ کہ فقط ان کی حرکات پر یہ بدترین  
محال ہے کیونکہ اجزاء کی کوئی وضع نہیں اس لئے  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

المیبدی الفن الثانی فی الفلکیات فصل ان الفلك بسیط الملبس المحمدی لکھنؤ ص ۱۶۶  
۱۷ صدر (شرح ہدایت الحکمة)



ان کے اجزاء کی حرکت کو وہی جہات درکار ہوں جن کی حذبندی خود اس کی شکل نے کی۔ توضیح اس کی یہ کہ فرق کے لئے خود فلک کا حرکت ایسی کرنا مطلوب نہیں بلکہ اس کے بعض اجزاء کا اور تحدید صرف اس کے تشکل پر موقوف اور تشکل مساوق تعین اور تعین مساوق وجود تو وجود تک تحدید پر فقط ایک مرتبہ تقدم ہے وہ بھی ذاتی نہ زمانی اور اجزاء کی حرکت ایسی ممکن کہ ارادی ہو فلک کا نفس منطبق انہیں یہ حرکت دے جیسے تمھارے نزدیک کل کو حرکت مستدیرہ دے رہا ہے اور اس ارادہ کا لازم وجود ہونا ضرور نہیں ممکن کہ لایزال میں جو جس طرح کل متعاقب حادث دورے نئے نئے تخلیقات نفس منطبق سے پیدا ہو رہے ہیں۔ ممکن کہ وہ تخیل و شوق جو اجزائے مذکورہ کو حرکت ایسی دینے پر باعث ہوا کسی دورہ خاصہ کل سے منوط و مشروط ہو جیسے ہر دورہ دورہ آئندہ کے لئے معد ہوتا ہے تو یہ تحریک نہ ہوگی، مگر حادث، اور اسے جہات وہی درکار ہوں گی جن کی حذبندی خود شکل فلک تمھارے زعم سے ازل میں کر چکی۔

**سابعاً اقول** بلکہ ممکن کہ یہ حرکت ارادیہ بھی وجود فلک کے ساتھ ہی ہو اور اب بھی تحدید کو اس پر تقدم ہی رہے گا کہ یہ حرکت ارادے پر موقوف اور ارادہ شوق پر اور شوق تصور پر اور تصور وجود پر تو وجود کو حرکت پر چار مرتبے تقدم ہوا اور تحدید پر ایک ہی مرتبہ تھا تو تحدید حرکت پر تین مرتبے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کہ وہی متبدل ہوتی ہے حرکت ضعیف میں نہ کہ وضع کل اور میں ثانیاً کہتا ہوں اور وہی حل ہے کہ امکان سے اگر اس کی مراد امکان ذاتی ہے بایں معنی کہ جسم باعتبار اپنی ذات کے اس سے انکاری نہیں ہے تو اس کے لئے وجود جہت واجب نہیں بلکہ تصور جہت واجب ہے، اور اگر اس کی مراد امکان سے امکان واقعی ہے تو اس کا ذات کے ساتھ ہونا واجب نہیں یہاں تک کہ جہات کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا لازم آئے ۱۲ منہ۔ (ت)

المتبدل في الوضعية دون وضع الكل وثانياً وهو المحل انت اراد الامكان الذاتي بمعنى ان الجسم في حد ذاته لا يباها فلا يجب له وجود الجهات بل تصورها وان اراد الوقوع لا يجب كونه مع الذات حتى يلزم تقدم الجهات على نفس الاجزاء ۱۲ منه غفر له۔

مقدم رہی۔  
**ثامناً اقول** ہم ثابت کریں گے کہ بساطت فلک باطل ہے اور جب اجزاء مختلف الطباع ہوئے تو خود کہتے ہو کہ وہ طبعاً اپنے اپنے چیز کے طالب اور اجتماع پر مقصور ہوں گے اور قسر کو دوام نہیں رفتہ رفتہ ضعیف ہو کر قوی اجزاء غالب اگر ترکیب کی گرہ کھل جائے گی اور اجزاء اپنے اپنے چیز کو جانیں گے تو یہ حرکت نہ ہوگی مگر لایزال میں اور تحدید ازل میں ہو چکی۔ اگر کئے حرکت کبھی ہو جب طبعی ہے اس کا اقتضا تو طبیعت میں مدد وجود سے ہو گا جس پر وجود کو ایک ہی مرتبہ تقدم ذاتی ہو گا اور اسی قدر تحدید پر تھا تو اقتضائے حرکت ایسی مرتبہ واحدہ میں ہو گئے حالانکہ تحدید اس پر مقدم ہے کہ اُسے اس پر توقف ہے۔

**اقول** اگر نفس اقتضائے حرکت وجود جہت پر موقوف بھی ہو تو حرکت مقتضائے طبع نہیں مگر بالعرض جب چیز میں نہ ہو تو اقتضائے حرکت فقدان چیز پر موقوف اور فقدان چیز قسر پر اور قسر اقتضائے طبعی چیز پر کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں اور اقتضائے طبعی وجود پر تو اقتضائے حرکت وجود کے چار مرتبہ مؤخر ہے اور تحدید ایک ہی مرتبہ، تو تحدید اقتضائے حرکت پر تین مرتبہ مقدم رہی۔ اگر کئے نفس چیز میں فوق و تحت طوط خفیف کا وہ ثقیل کا یہ۔

**اقول** ہر جسم کا چیز ایک ہوتی رکھتا ہے جس کے سبب اس کی طرف اشارہ حسیہ اوروں سے جدا ہے وہ ہوتی مقتضائے طبع ہے فوق و تحت طوط نہیں اور اگر نہیں مانتے تو فلک الافلاک کا چیز طبعی بناؤ۔ اگر کئے وہ وضع جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے اور وہ اس کا سب سے اوپر ہونا ہے (ہدیہ سعیدیہ)۔

**اقول** اب اقتضائے فوقیت مقتضی سے پہلے تحدید جہات جاسے گا محدود محدود نہ رہا۔ اگر کئے وہ ترتیب جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے (جو پوری فصل شکل)۔

**اقول** یہ بھی اول کے قریب یا دوسرے لفظوں میں وہی ہے ترتیب ممتاز یہی ہے کہ سب سے اوپر ہے، معہذا یہ دونوں طوسی کے طور پر باطل ہیں کہ ہر ایک میں لحاظ امور خارج کا ہے تو چیز طبعی نہ ہوگا اگر کئے اس کی وضع (جو پوری فصل چیز) یہ لفظ مجمل ہے وضع سے اگر وہ نسبت مراد جو اس کے اجزاء کو دیگر اجسام سے ہے تو بسبب لحاظ خارج چیز طبعی نہیں، ولہذا طوسی نے اس معنی سے انکار کیا معہذا یہ وضع تو بروقت بدل رہی ہے اگر طبعی ہوتی نہ بدلتی کہ فلک پر قاسر نہیں مانتے۔

**اقول** یہ ردائے کے طور پر صریح ہے نہ وہ کہ طوسی نے کہا، ہم عنقریب بیانی کریں گے



کہ مقتضی بالفتح میں لحاظ خارج ہوگا ہاں یہ اعتراض کریں کہ اجزاء کا لحاظ خود خارج کا لحاظ ہے جیسا کہ ابھی آتا ہے تو ضرور صحیح، اور اگر وہ نسبت جو باہم اس کے اجزاء میں ہے اسے طوسی نے اختیار کیا اور نہ جانا کہ یہ کب لحاظ خارج سے خارج ہے فلک جسم متصل وحدانی ہے نہ اس میں اجزاء نہ ان کے ادغام تو طبیعت اگر اپنی حالت پر چھوڑی جائے ان میں سے کچھ نہ ہوگا جس کا اقتضا کرے۔

**اقول** معہذا جب اجزاء متحد الطبع ہر ایک کے لئے ایک وضع کی تخصیص کا اقتضا کیا معنی وضع کے تیسرے معنی اور ہیں ایسا ہونا کہ اشارہ حسیہ ہو سکے سیالگوئی اور ان کے اتباع سے حمد اللہ نے کہا یہ تو صورت جسم کا مقتضی ہے، بطائع مختلفہ سے تعلق نہیں، تعلق نہیں رکھتا تو مراد نہیں ہو سکتا۔

**اقول** جسم کا مقتضی مطلق اشارہ حسیہ کا صالح ہونا ہے نہ خاص اشارہ محدود کا جو بے کم و بیش یہاں تک منتہی ہے یہ وہی حیز طبعی کی تحدید ہے کہ طبیعت سے ہوئی لا جرم فلک اطلس کا حیز طبعی یہی وضع معنی اخیر ہے اور اُس میں فوق و تحت ملحوظ نہیں تو نہی تمام اجسام کے لئے عند التحقيق ہر ایک کے لئے جو وضع خاص محدود ہے وہی اس کا حیز طبعی ہے نہ جس طرح ابن سینا نے کہا کہ یہ خاص اطلس میں ہے باقی میں حیز طبعی اُن کا مکان مکان تو تمھارے نزدیک سطح حاوی ہے تو لحاظ خارج سے چارہ نہیں پھر طبعی کب ہوا (حمد اللہ)۔

**اقول** یہ وارد نہیں طبعی کے لئے جانب مقتضی بالکسر میں لحاظ خارج نہیں نہ کہ جانب مقتضی بالفتح میں ورنہ حیز خود ایک امر خارج ہے کیونکہ مقتضی ہوگا، رہا یہ کہ اس پر صحیح رد کیا ہے۔

**اقول** ظاہر ہے کہ جسم اگر اپنی طبیعت پر چھوڑا جائے ہرگز اس کا اقتضا یہ نہ ہوگا کہ کوئی دوسرا جسم اسے حاوی ہو تو مکان کو طبعی کہنا جمل ہے بلکہ وہی وضع مذکور ہر ایک کے لئے اس کا حیز طبعی ہے۔ اگر کہتے اشارہ نہ ہوگا مگر جہت کو تو وضع بایں معنی خود محتاج جہات ہے۔

**اقول** ہاں مگر محتاج تحدید جہات نہیں کہ تحت یہیں تک ہے فوق آگے نہیں اور محدود تقدم تحدید میں ہے نہ تقدم نفس جہت میں، ہکذا اینبغی التحقيق واللہ تعالیٰ ولی التوفیق (یونہی تحقیق چاہئے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق کا مالک ہے۔)

**تاسعاً اقول** یہاں سے ایک رد واضح ہوا حرکت کی جہت چاہئے کہ بعد و منتہی کا طعن اشارہ جدا ہو تحدید کا حاجت نہیں اور نفس جہد کی حاجت خود محدود کو ہے کہ بے اس کے اُس کا حیز طبعی

نامتصور سے شبہ کا مٹنی ہی اڑ گیا۔

عاشراً اقول سب جانے دو فلک بسیط ہی سہی اور حرکت کے لئے تحدید کی حاجت اور یہ حرکت اجزاء طبعیہ نہ ارادیہ، پھر قاسر سے کون مانع ہے۔ ہم روشن کر چکے کہ فلک پر قاسر جائز، اب اس کی تحدید کی ہوئی جہات میں قاسر کا اس کے اجزاء کو حرکت دینا کیا محال ہے۔ تشبیہ ہم نے حرکت اجزاء ارادیہ طبعیہ قسریہ ہر طرح کی لی ان میں جائز کہ نیچے ہی کے اجزاء چیز غریب میں ہوں یا انہیں سے ارادہ متعلق ہو کہ خود مرجع ہے یا کوئی وجہ ترجیح گیا قاسر انہیں پر قسریہ خواہ ارادہ، یا یوں کہ مثلاً بوجہ قرب انہیں پر اثر قسریہ پہنچے، ان سب صورتوں میں اوپر کے اجزاء کو حافظہ محبت میں برقرار رہیں گے اور ممکن کہ وہ بھی غفلت و تسکانت سے حرکت اینیہ کریں یا ان کا کوئی حصہ کٹ کر نیچے آئے اور معا دوسرا جسم پیدا ہو کر اس کی جگہ بھر دے یا جوش دیگ کی طرح اوپر کے اجزاء نیچے نیچے کے اوپر جایا کریں۔ ان میں سب کو حرکت اینیہ ہوگی اور جگہ صورت میں تحدید جہت میں خلل نہ آئے گا۔ الحمد للہ تلك عشرة كاملة ( الحمد للہ یہ پوری دستل ہوئیں۔ ست ) فلک اعلیٰ پر تھا، اب ایک باقی افلاک پر بھی سن لیجئے۔

حادی عشر تحدید کا قصہ فلک اطلس میں تھا باقی آٹھ پر فرق سے کیا مانع اور معراج مبارک میں انہیں سات آٹھ کا خرق درکار نہ کہ تاسع کا جسے تم عرش اعظم سمجھتے ہو، اس پر فلسفی نے کہا کہ ہر فلک میں مبدئ میل مستدیر ہے تو مبدئ میل مستقیم نہیں کہ اجتماع محال اور فلک پر قسریہ محال تو میل مستقیم محال تو حرکت مستقیم محال تو فرق محال یہ انہیں مقدمات باطلہ اور ان کی امثال ہوسات ظہیر پر مبنی ہے،

اولاً اقول حرکت مستدیرہ کہ مرصاد ہے حرکت کو اکب ہے عنقریب آتا ہے کہ کسی فلک کے لئے حرکت درکنار اس کی صلاحیت ثابت نہیں تو مبدئ میل مستدیر کہاں سے آئے گا۔

ثانیاً اقول بلکہ ہم ثابت کریں گے کہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً حرکت محال۔

ثالثاً اقول ہم ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدئ میل مستقیم ہے۔  
مرابعاً اجتماع میلین کیا محال مثلاً بنگو اور پتے کی حرکت میں دونوں ہیں (مواقف)



اس پر عبد الحکیم نے کہا کہ حرکت مستدیرہ اصطلاح میں وہ ہے کہ چیز سے باہر نہ کرے یہ درجہ میں کہاں (حاشیہ شرح موافقت)۔

**اقول (۱)** یہ عجیب جواب ہے جب مستدیرہ کے معنی یہ لے لئے تو اس مستقیمہ سے اعتناء اجتماع بدیہی ہو گیا۔ فلسفی کہ خود مسئلے کو نظری مان رہا اور جسم مرکب میں اجتماع میلین کے اعتناء میں خود فلسفہ مضطرب ہو رہا ہے اس کا کیا عمل رہا۔

(۲) کلام اجتماع دو مبدئ میل میں ہے نہ بالفعل اجتماع میلین میں حرکت مستدیرہ محض وضعیہ ہونا کیا اس کے منافی کہ اُس میں مبدئ میل مستقیم بھی ہو چیز میں حرکت مستدیرہ کرے اور بغرض خروج مستدعی خود ہو یہی مبدئ میل مستقیم ہے تو سند غیر مساوی پر کلام کو جواب سمجھنا قانون منظرہ سے خروج ہے فلسفی مقدرہ ممنوعہ کا ثبوت دیتا ہے کہ میل مستقیم خط مستقیم پر لے جانا چاہتا ہے اور مستدیرہ اُس سے پھرتا ہے تو دونوں متنافی ہیں، اور محال ہے کہ بسط میں دو متنافیوں کا اقتضا ہو اس پر صریح رد ہے کہ دو شرط سے دو متنافی کا اقتضا کیا محال ہے مثلاً چیز میں ہو تو وضعیہ چاہے اور باہر ہو تو اینیہ جو چوری نے کہا دو متنافی اگر باختلاف احوال ایک غایت طبعیہ تک موصول ہوں تو دونوں بالعرض مقتضائے طبع ہو سکتے ہیں جیسے چیز سے باہر حرکت اور اندر سکون کہ دونوں سے مطلوب چیز طبعی ہے میل مستقیم و مستدیرہ ایسے نہیں اس کی غایت چیز ہے اور اس کی نہیں کہ یہ اُس تک موصول نہیں مہذا اگر اس کی غایت یہی استدارہ نہ رہے۔ اور جب یہ متنافیوں کی دو غایتیں ہوں تو اگر وہ غایتیں یہی متنافی ہوں تو طبیعت واحدہ مقتضی متنافی نہیں ہو سکتی اور نہ ہوں تو طبیعت دونوں کو معاً چاہے گی تو ان تک موصول یعنی دونوں میل متنافی جمع ہو جائیں گے۔

**اقول (۱)** جب دونوں اقتضا منوط بشرط اور شرطین متنافی تو ان کا اجتماع کیونکر

عن بعض نے حواشی میبذی میں اور اونچی آن لی کہ اس کا مبنی الواحد لا یصدر عنه الا الواحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد) طبیعت واحدہ دو چیزوں کا اقتضا کیونکر کرے اقول چیز، شکل، مقدار طبعی، کیفیات جیسے زمین میں برودت، یوست۔ بس ان میں سے ایک اختیار کر لو کہ وہ طبعی ہے باقی سب غیر طبعی، فلسفی ایسے بھی ہوتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

ہو سکتا ہے، اقتضا میں دخل شرط مقضیٰ کے طبع ہونے کا مانع نہیں کہ شرط نہ مقضیٰ ہے نہ جز۔ مقضیٰ جیسے خود میل مستقیم کہ بالا اتفاق بخروج عن الخیر ہے اور بالا اتفاق طبعی ہے، اور اگر تم یہ اصطلاح گھڑو کہ طبعی وہی ہے کہ جو نفس طبیعت میں حیث ہی کا مقضیٰ ہو تو یہ مسئلہ جس لئے تم نے اچھالا ہے کہ فلک پر میل مستقیم اور عناصر پر مستدیر منع کرو جیسا کہ جو پوری نے اس کے متصل فصل میں کیا وہ وہیں باطل ہو جائے گا۔ فلک و عناصر میں ثابت ہوا تو اتنا کہ میل کا اقتضا ہے یہ کہ خالص نفس طباع سے ہے جس میں کسی امر زائد کی اصلاً مداخلت نہیں۔ اس پر کیا دلیل غایت عدم ثبوت ہے نہ کہ ثبوت عدم۔

(۲) ہم وہ غایتیں لیتے ہیں کہ خود متناہی نہیں اور ان میں ایک کا منوط بشرط ہونا بدیہی اور تمہیں بھی تسلیم، اور دوسری بلا شرط اور دونوں میل اس حد تک موصول، کیا محال ہے کہ طبیعت تبدیل وضع چاہے اور چیز کو تو چاہا ہی ہے اب اگر چیز سے باہر ہو چیز تک حرکت مستقیمہ کرے گا۔ دونوں غایتیں اسی حرکت سے حاصل ہوں گی چیز تک وصول یہی اور اوضاع کا تبدیل یہی جب چیز میں پہنچا میل مستقیم ختم ہو جائے گا کہ اس کی غایت حاصل ہو گئی اب میل مستدیر شروع ہو گا کہ یہاں دوسری غایت یعنی تبدیل اوضاع اسی سے ممکن تو چیز سے باہر مستقیمہ کرے گا اور چیز کے اندر مستدیر اور دونوں کا مبدیہ طبیعت واحد۔

خاصاً اوپر کئے وجہ سے روشن ہو چکا کہ فرق حرکت مستقیمہ پر قوت نہیں غرض دلیل ذیل کا ایک حرف بھی صحیح نہیں۔

سادساً ارصاد نے اگر بتایا تو اتنا کہ فلک میں میل مستدیر ہے نہ یہ کہ ہمیشہ رہے گا نہ اس کے دوام پر دلیل تمام، تو کیا محال ہے کہ میل مستدیر منقطع ہو کر میل مستقیم حادث ہو، اب تو اجتماع متناہیین نہ ہو گا (شرح مقاصد)۔ نامتناہی دلیل دوام کا بیان منقریب آتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

سابعاً اقول سب سے لطیف تزیہ کہ دلیل جمیع مقدمات صحیح مان لیں جب بھی اُسے مدعا سے اصلاً مس نہیں نہ آئندہ بلکہ اس وقت خواہ کسی وقت خرق افلاک کی نافی نہیں، متفلسفہ کی بڑی عیاری ہے، وجہ کُفّے۔ دلیل اگر بتائے گی تو صرف اتنا کہ دو میل طبعی جمع نہیں ہو سکتے اور براہ چپ لاک دعویٰ عام کیا کہ طباعی نہیں ہو سکتے جس میں طبعی و ارادی دونوں آجائیں کہ فلک کی بگڑی بنائیں، مگر یہ ظلم شدید یا جہل بعید ہے ایک طبعی ایک ارادی ہو تو اصلاً متناہی نہ ان کا اجتماع دشوار، خود جو پوری نے میل مستقیم طبعی کے ساتھ میل مستدیر ارادی جائز رکھا ہے جیسے حیوان کہ قصداً لگھوٹے، فلک میں



یعینہ ہی صورت ہے کہ اس کا گھومنا قصداً منئے ہو طبیعت میں میل مستقیم ہونے سے کون مانع۔  
یہ ہیں ان کے مزخرفات جن کو جو پوری دلائل حقہ قطعہ واجب الاذعان کہتا ہے،  
شریت لہ سوء عملہ واتبعوا الہوا وھم۔ اس کے بُرے عمل اُسے بھلے دکھائے گئے اور

وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے چلے۔ (ت)

ان سائنات اور ان گیارہ جملہ اٹھارہ وچھونے بچھونے کے روشن کر دیا کہ خود فلک الافلاک اور جملہ  
افلاک کا خرق والیام یقیناً جائز۔ اتنا عقلاً ہے اور سمجھا، تو بالیقین خرق مساوات قطعاً واقع جس پر  
ایمان فرض۔

وَاللّٰهُ الْحُجَّةُ السَّامِيَّةُ وَخَسِرَ هُنَالِكَ  
الْمُبْطِلُونَ ، وَقِيلَ بَعْدَ الْقَوْمِ  
النَّظَامِيْنَ ، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ  
الْعَالَمِينَ ۔ اور اللہ ہی کے لئے بلند حجت ہے ، وہاں  
باطل والے خسارے میں ہوں گے ۔ اور  
فرمایا گیا دُور ہوں ظالم لوگ ۔ اور سب تعریفیں  
اللہ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔

اس ضروری مسئلہ دینی پر کلام بجز اللہ تعالیٰ ہماری کتاب کے خواص سے ہے اور ایک یہی کیا  
بفضلہ تعالیٰ اس ساری کتاب میں محدود مباحث کے سوا عام اباحت وہی ہیں کہ فیض قدیر سے قلب  
فقیر پر فائز ہوئی ہیں۔ اور ایک یہی کتاب نہیں، بل عورت و جل فقیر کی عامہ تصنیفات افکار تازہ سے  
ملگو ہوتی ہیں حتیٰ کہ فقہ میں جہاں مقلدین کو ابدائے احکام میں مجال دم زدن نہیں۔

تَحْدِثًا بِنِعْمَةِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ  
الْعَظِيمِ رَبِّ الْعَمَتِ فَزِدْ  
يَا وَاحِدُ يَا مَاجِدُ لَا تَزَلْ  
اللہ تعالیٰ کی نعمت کا ذکر کرتے ہوئے، اور اللہ  
بڑے فضل والا ہے۔ اے میرے پروردگار!  
تُو نے انعام فرمایا ہے تُو اس میں اضافہ فرما۔

عَدِّ صَدَقَاتِ يَاسَيْتِي لَا سَبِيْبَ فِيْهِ اَذْكَانُ فَضْلِ اللّٰهِ عَلَيْكَ عَظِيْمًا فَاسْئَلْكَ مِنْ  
مَرْكُوْتِهِ حَقًّا يَسِيْرًا ۝

بملازماں سلطان کہ رساند ایں دعا را

البحیلائی

کہ بشکربادشاہی بخوارد ایں گدا را

عن نعمة النعمها علي و صدق  
سلم علي نعمتك الكبرى و رحمتك  
المعداة و فضلك العظيم و علي  
اله و صحبه و امته و حزبه  
اجمعين آمين ، و الحمد لله  
العلمين -

اے واحد اے بزرگی والے! جو نعمت تو نے مجھے  
عطا فرمائی ہے وہ مجھ سے زائد نہ فرما، اور درود  
و سلام نازل فرما اپنی سب سے بڑی نعمت،  
اپنی بڑھی ہوئی رحمت اور اپنے فضل عظیم پر اور  
آپ کی آل، آپ کے اصحاب اور آپ کی تمام  
امت پر۔ آمین! اور سب تعریفیں اللہ تعالیٰ  
کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔

## مقام ہفتم

بسیط نہیں، فلسفی یہاں چار شعبے رکھتا ہے جن کا حاصل دوسری ہے۔  
شعبہ ۱: اگر اجزائے مختلف الطبائع سے مرکب ہو تو ہر جز اپنے جز کا طالب ہوگا تو اجزا پر  
حکمت مستقیمہ جائز ہوگی جو فلک میں محال ہے، یہ ہے وہ جسے بہت طویل کہا تھا۔ ہم نے ایک سطح میں  
تغلیص کی اور اس کے کافی دوائی رد مقام ۶ و ۱۲ میں سن چکے۔  
شعبہ ۲: اجزا بعض یا کُل اپنے جز سے جدا ہوں گے کہ دو طبیعتوں کا ایک چیز نہیں ہو سکتا تو  
جو غیر چیز میں ہے قسیرا ہے اور قسیر کو دوام نہیں۔ مقاومت طبع سے سُست ہوتا جائے گا اور  
بالآخر طبیعت غالب آئے گی اور گرہ کھل جائے گی تو فلک بکھر جائے گا اور حرکت باطل ہو جائے گی  
تو زمانہ منقطع ہو جائے گا کہ اُسی کی مقدار تھا حالانکہ زمانہ سرمدی ہے۔  
اولاً بارہا سن چکے کہ قسیر کا وجوب انقطاع ممنوع۔  
ثانیاً عنقریب آتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت فکریہ بلکہ اصل کسی حرکت کی مقدار نہیں۔  
ثالثاً یہ بھی کہ زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں انقطاع و دوام کیسا۔  
رابعاً یہ بھی کہ زمانہ موجود بھی ہو تو اُس کا انقطاع جائز۔  
شعبہ ۳: جن اجزا سے فلک مرکب ہو ان کی انتہا بسا اُٹ پر ضرور، بسیط اگر اپنی شکل طبعی  
پر ہو تو گرہ ہوگا کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے اور متعدد کُرے مل کر ایک سطح کروی نہیں بن سکتی  
(کہ ہر دو کا تماس نہ ہوگا مگر ایک نقطے پر باقی بیچ میں فرج رہے گا) ورنہ جو شکل غیر طبعی پر ہوں ان کا  
طبعی کی طرف عود جائز ہوگا تو حرکت مستقیمہ جائز ہوئی (جو نیچوری)۔



**اقول** یہ وہی شبہ اولیٰ ہے اور انھیں ردود سے مردود۔ فرق اتنا کر دیا ہے کہ وہاں چیز پر کلام تھا یہاں شکل پر۔

**شبہ ہم**، وہ بسا لفظ جن سے فلک کا ترکیب ہو طبیعت واحدہ پر ہوں گے یا مختلف۔ بر تقدیر اول ایک طبیعت کے متعدد فرد یونہی ہوتے ہیں کہ بیوٹی میں انفصال ہو کر ایک حصہ اس فرد کے لئے ہو ایک اس کے لئے، اور مادہ قابل انفصال نہیں ہوتا جب تک کوئی صورت نہ پہنچے وہ صورت اگر یہی تھی جواب ہے تو قابل خرق ہوئی اور دوسری تھی تو کون و فساد ہوا اور فلک پر دونوں محال، بر تقدیر ثانی ہر بسط اگر اپنے چیز طبعی میں ہو تو محیط کی جہتیں مختلف ہو جائیں گی کہ ان میں ایک سے قریب ایک چیز کا چیز طبعی ہو دوسری سے دوسرے کا، تو وہ جہات اس جسم سے پہلے تحدید پا چکیں فلک محدود نہ ہوا (جو نیوری)۔

**اقول** اوکلا فلک پر خرق جائز مگر اشربوا فی قلوبہم العجیل (ان کے دلوں میں بکھر اڑ چ رہا تھا۔ ت)

**ثانیاً** کون و فساد کا امتناع حرکت مستقیمہ پر مبنی اور وہ باطل۔

**ثالثاً** فلک کا محدود ہونا مردود۔

**سابعاً** شق ثانی میں یہ شق چھوڑ دی کہ بعض غیر طبعی میں ہوں اور اس کے لئے پھر اسی شبہ اولیٰ کی طرف رجوع ضرور ہوگی جس طرح وہاں یہ شق متروک تھی کہ سب اپنے اپنے چیز طبعی میں ہوں جس کے لئے اسی شبہ چہارم کی طرف رجوع ہوئی تو دونوں مل کر شبہ واحدہ ہیں کلام یہاں طویل ہے مگر خیر الکلام ما قل و ذل (بہترین کلام وہ ہے جو مختصر اور جامع ہو۔ ت)

**اقول** یہ تو ان کے شبہات تھے، اب ہم اصول فلسفہ پر حجت قطعیم پیش کریں کہ بساطت فلک محال۔ فلک اگر بسط ہو تو اس کا سکون محال ہو کہ اجزاء متحدہ الطبع ہیں۔ ہر چیز کو سب اوضاع سے نسبت یکساں تو ایک پر قرار ترجیح بلا مرجع۔ نیز حرکت محال ہو کہ حرکت اینیہ ہوگی یا وضعیہ فلک پر اینیہ محال اور وضعیہ کے لئے تعیین قطبین درکار، اور سب اجزاء صالح قطبیت تو سب کو چھوڑ کر دو کی تخصیص ترجیح بلا مرجع، اور جب بر بنائے بساطت سکون و حرکت دونوں محال اور جسم کا اُن سے خلو محال تو بساطت محال۔

## مقام ہیم

فلک کا قابل حرکت مستدیرہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفی اس کا یہ ثبوت دیتا ہے کہ فلک میں جتنے اجزاء فرض کرو متحد الطبع ہوں گے کہ وہ بسیط ہے تو کسی جُز کے لئے کوئی وضع معین لازم نہیں تمام اوضاع سے اُسے یکساں نسبت تو ہر جُز پر ایک وضع سے دوسری کی طرف انتقال جائزہ اور یہ یہاں حرکت مستقیمہ سے نہ ہوگا کہ فلک پر ایفیہ جائزہ نہیں لاجرم مستدیرہ سے ہوگا، تو ثابت ہوا کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے، اور ثابت ہوا کہ اس میں مبدل میل مستدیرہ ہے کہ جواز تبدیل خود اس کی ذات سے ناشی ہے۔ لہذا خارج سے ہو تو قسر ہو اور قسر بے میل طبعی ناممکن اور فلک میں میل طبعی نہیں تو قسر محال تو قابل استدراہ نہ رہے گا کہ حرکت بے میل ناممکن، لاجرم اس میں مبدل میل مستدیرہ ہے۔

(رَد) یہ سب زخرف ہے۔

اولاً فلک بسیط نہیں (مواقف)۔

ثانیاً اقول اعتناع ایفیہ پر بنائے تحدید ہے اور تحدید ثابت نہیں۔

ثالثاً اقول ہم ثابت کر چکے کہ اس میں مبدل میل مستقیم ہے

رابعاً اقول ہم باطل کر چکے کہ قسر بے میل طبعی نہیں۔

خامساً عنقریب آتا ہے کہ یہی دلیل فلک کی حرکت مستدیرہ محال کر رہی ہے نہ کہ قابلیت

عہ اقول یہ جملہ دلیل میں اپنی طرف سے زائد کیا ہے اور اس میں علامہ خواجہ زادہ کے اُس ایراد کا جواب ہے کہ تبدیل وضع کے لئے فلک ہی کی حرکت کیا ضرور دوسرا جسم جس کے اعتبار سے اوضاع لی جائیں اس کی حرکت بھی تبدیل اوضاع کر دے گی۔ علامہ کا دوسرا ایراد یہ ہے کہ ممکن کے بعض اجزاء کو ایک جُدا گانہ صورت نوعیہ ملے جو اس وضع خاص کا اقتضار کرے۔

اقول یہ دو باتوں پر مبنی، ایک یہ کہ یا تو فلک بسیط نہ ہو یا افاضہ صورت استعداد مادہ پر موقوف نہ ہو کہ فاعل مختار ہے، دوسرے یہ کہ فلک قسر جائز ہو کہ جب بعض کی صورت نوعیہ مکمل ہو حرکت سے مانع نہ ہو تو باقی اجسزہ مقصور ہوئے اور ان میں سے ہر بات خود ہی ان کی دلیل کی ہدم ہے تو اس اضافہ لفاظہ کی حاجت نہیں اور اگر اُن کے اصول پر کلام مبنی ہو تو نہ خاک پر قسر جائز نہ بسیط کے مادہ پر اختلاف صور ممکن نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔



ثابت کرے (مواقف)۔

سادہ سادہ امکان انتقال کو امکان مبدیٰ میل درکار نہ کہ اُس کا وجود بالفعل (مبدیٰ بشریعت و خواجہ زادہ) اس پر سیالگوئی نے اعتراض کیا کہ مبدیٰ میل بالفعل نہ ہو تو نظریات جسم حرکت محال ہو کہ جس میں میل طبعی نہیں قاسم سے قبول حرکت نہ کرے گا حالانکہ اُس کا امکان ثابت ہو چکا۔

اقول اس مبنی کے بطلان سے قطع نظر امتناع للذات اور امتناع لعدم الشرط میں فرق نہ کیا نفس ذات کو حرکت سے ایسا نہیں کہ امتناع ذاتی ہو، بالفعل امتناع اس لئے ہے کہ علت حرکت یعنی میل موجود نہیں مگر ذات کو اس کے حدوث سے منافات بھی نہیں تو حرکت سے اباکب ہوا۔ بالجلہ سلب امکان للذات میں لام تعلیل پر دو احتمال ہیں :

اول للذات متعلق سلب ہو یہ امتناع ذاتی ہے، اور یہ یہاں نہیں۔

دوم متعلق امکان ہو یعنی نفس ذات اُس کے لئے کافی ہو اور کسی شے کی حاجت نہ ہو۔ یہ ضرور یہاں سلب ہے اور منافی قابلیت نہیں و بعبارة اُخریٰ امکان للذات ہی کے دو معنی ہیں، لام تخصیص کا ہو یا تعلیل کا، اول امکان ذاتی ہے وہ ضرور ہے اور محتاج وجود مبدیٰ نہیں۔ دوم امکان وقوع ہو جو نفس ذات ہے، یہ بے میل نہیں اور امکان ذاتی کا منافی نہیں۔

سابعاً بنظر طبیعت سب اوضاع سے اجزائے مساوی نسبت بنظر خصوص جز، تساوی کو مستلزم نہیں ممکن کہ خاص اس جز کو خاص اس وضع سے مناسبت ہو تو اُس کے لئے یہی وضع واجب ہو (سیالگوئی)۔

اقول یہ محل نظر ہے ہزیت بے وجود خارجی معدوم ہے اور معدوم میں اقتضا نہیں، فتامثل (پس غور کیجئے)۔ بہر حال چھ وجوہ سابقہ کے لئے وافی وافر ہیں۔

## مقام نوزدہم

فلک کی حرکت ثابت نہیں۔ ریاضیوں نے کواکب کی نو حرکات مختلفہ دیکھیں۔ ایک سب سے تیز حرکت یومیہ جس میں سب شریک ہیں۔ اور ایک سب سے سست حرکت ثوابت اور ساتوں ستاروں کی۔

اقول اور اتنا طبیعیات سے لیا کہ افلاک پر غرق خال لاجرم افلاک کو متحرک بالذات مانا۔ اور کواکب کو بالفرض اور اسی انتظام کے لئے وہ حوامل و ممتات و تدویر و جہر و مائل و تدویر و غیرہ کے

محتاج ہوئے مگر فلک الافلاک زبردستی مان لیا بلکہ فلک ثامن بھی۔ علامہ قطب الدین شیرازی نے کیا خوب کہا کہ نو حرکتوں کو نو فلک کیا ضرور ہو سکتا ہے کہ ثابت مثل فلک زحل میں ہوں اس کی حرکت خاصہ سے متحرک اور ساتوں افلاک کے ساتھ ایک نفس متعلق کر انہیں حرکت یومیہ دے، یعنی تو آسمان سات ہی رہیں گے جیسا کہ اُن کے خالق کا ارشاد ہے۔

**اقول** بلکہ یوں کہتا تھا کہ نفس فلک زحل باقی کے قسمر پر قادر ہو جس طرح نفس انسانی قسمر اجزاء پر تو فلک زحل کی حرکت ارادی ہوتی باقی کی قسری، یہ اس لئے کہ ایک نفس دو جسموں سے متعلق نہیں ہوتا جیسے دو نفس ایک جسم ہے طبعی اپنی طبیعات پر چلے اور اتنا ریاضیوں سے لیا کہ نو فلک ہیں اور ان کی حرکت کے ثبوت میں تین شعبے پیش کئے،

**شعبہ ۱:** مقام ساتی میں فلسفی کی دلیل گزری کہ افلاک میں مبدا میل مستدیر ہے تو ضرور میل مستدیر ہے تو ضرور متحرک بالاستدارہ ہے کہ وجود موثر کے وقت وجود اثر واجب ہے، اس کے مفصل رد ابھی اور مقام اول سوال سوم میں گزرے۔

**شعبہ ۲:** جب ہر چیز کو سب اوضاع سے نسبت مساوی تو یا جڑ کسی وضع پر نہ ہو گایا ایک ہی پر ہو گایا سب پر مٹا ہو گایا بدل بدل کر اول و ثالث بدایت محال ہیں اور ثانی ترجیح بلا مرجح لا حیرم رایع لازم اور یہی حرکت مستدیرہ ہے موافق و شرح میں اس پر دو وجہ سے رد فرمایا،

اولاً اس کا معنی بساطت فلک ہے اور وہ محمد کے سوا اور افلاک کے لئے ثابت نہیں۔

**اقول** سنا اس کے لئے بھی نہیں جس کی تفصیل سن چکے۔

ثانیاً بساطت اگر سب میں مسلم ہو تو وہ مقتضی حرکت نہیں بلکہ مانع حرکت ہے کہ قطبیں کی تعیین جہت کی تعیین قدر حرکت کی تعیین ضروری ہوگی اور وہ ہر ایک بشمار طور پر ممکن تو ایک کی تخصیص ترجیح بلا مرجح ہے اسی پر طوسی کا وہ جواب تھا جس کی سرکوبی سوال سوم میں گذری۔

**ثالثاً اقول** دلیل چاروں کُرۃ عناصر سے منقوض وہ بھی بسیط ہیں تو واجب کہ سب

ہمیشہ حرکت مستدیرہ کریں۔

**رابعاً اقول** کیوں نہیں جائز کہ مقتضائے طبیعت فلک سکون ہو تو خصوص وضع

تخصیص وضع ہے نہ ترجیح بلا مرجح، اس کا بیان مقام ۸ میں گذرا۔

عہ علامہ خواجه زادہ نے تہافت الافلا سفہ میں بھی یونہی استثنایا کیا ۱۲ من غفرلہ المولیٰ سجدۃ و تعالیٰ



**خامساً اقول** بلکہ سکون میں بلا وجہ التزام وضع کی کوئی وجہ ہی نہیں۔ وضع وہ لیتے ہو جو فلک کے لئے ہے تو اس کا التزام ضروری ہے کہ وہی اس کا حیز طبعی ہے جیسا کہ مقام ۴ میں ہم نے میری کیا، یا وہ اوضاع جو اجزاء کو ہیں تو خارج میں کہاں اجزاء اور کہاں اوضاع، یہ تو محض ذہنی انتزاع اگر اس سے یہی ترجیح بلا مرجع واقع میں لازم آتی اور اس کا دفع ضروری ہے تو باہر ہی اُن کے اوضاع کیوں لو آپس میں بھی تو وضعیں ہوں گی ایک جزو دوسرے سے گہرے بھر دور ہے، تیسرے سے گہرے بھر، چوتھے سے لاکھ میل۔ یہ سب ترجیح بلا مرجع ہیں، تو نہ صرف دورہ بلکہ واجب ہے کہ فلک کے تمام اجزاء میں تلاطم ہوتا ہمیشہ اجزاء اُن کی جگہ جاتے وہ ان کی جگہ آتے، سارے جسم کی بناوٹ ہر وقت تہ و بالا ہوتی رہتی۔ اچھا خرق محال مانا تھا کہ ذرہ ذرہ پاش پاش کر دیا اور اب بھی نجات نہیں، جتنے تجربے ممکن تھے سب ہوئے تھے تو جزو بلا تجزی لازم، اور اگر ہنوز ہر جزو کا تجزیہ ممکن تھا جیسا تمھارا مذہب ہے تو اس جزو کے اجزاء کی باہم اوضاع کب بدلیں۔ پھر ترجیح بلا مرجع رہی واجب کہ ہر جزو کے ریزے ریزے بھی جگہیں بدلتے اور اب ان ریزوں پر بھی کلام ہو گا اور کبھی غتسی نہ ہو گا تو ترجیح بلا مرجع کے کبھی نجات نہیں، ہاں ایک ہی جاسے پناہ ہے کہ فاعل عز وجل کو مختار مانو اور اس کے مانتے ہی تمھاری دلیل راساً منہدم، ہم شئی دوم اختیار کریں گے اور ترجیح بلا مرجع نہیں بلکہ مرجع ارادہ فاعل جل و علا ہے جس وضع پر اس نے بنا دیا اسی پر بنا، پھر حرکت کس لئے، اگر کئے ترجیح بلا مرجع حفظ اوضاع بیرونی میں ہے نہ اندرونی میں کہ فلک میں صورت نوعیہ حافظہ اتصال ہے اور مانع استدارہ نہیں۔

**اقول** خاص فلک میں حافظہ اتصال ہے تو اس کا حاصل وہی امتناع خرق کہ باطل ہو چکا اور مطلقاً تو صریح باطل آب و ہوا میں کیا صورت نوعیہ نہیں، پھر کس قدر جلد اُن کے اجزاء متفرق ہو چکے ہیں۔ اگر کئے امتناع خرق وہ باطل ہوا کہ جہت امتناع حرکت مستقیمہ سے ہو کیوں نہیں ممکن کہ باوصف امکان مستقیمہ خود صورت نوعیہ آبی تفرق ہو تو اس کی جہت سے خرق محال ہو گا۔

**اقول** سب ایرادوں سے قطع نظر یونہی کیوں نہیں ممکن کہ خود صورت نوعیہ آبی استدارہ ہو تو اوضاع بیرونی کا دوام اسی جہت ہو گا۔ اگر کئے ہم امتناع خرق سے درگزرے اب کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں صلابت ہو کہ تفرق علیہ اقول یہاں وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو ہم نے مقام ۹ میں کہا کہ مناشی کا وجود بیرونی و اندرونی سب نسبتوں کے لئے ہے ۱۲ منہ غفرلہ

**علہ تنبیہ**، اقول یہاں کلام بقائے شکل میں ہے نہ نفس تشکل میں کہ شکل بننے میں یہ جزو یہاں اور وہ وہاں کیوں ہوا تو مُشَدِّق کا یہ شق شقہ کہ اجزاء تو بعد تشکل ہو گئے یہاں ناشی نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

اجزاء اور ہوتی ہے ترجیح حفظ اوضاع اندرونی کو اسی قدر پس ہے اعتناء تفریق کی حاجت نہیں۔  
**اقول** علی التسلیم جب اعتناء خرق جا کر صلابت ممکن تو حرکت مستقیمہ ممکن ہوتی کہ محال ہوتی  
 تو خرق محال ہوتا اور جب حرکت مستقیمہ ممکن تو کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں ثقل شدید ہو کہ اُسے مطلقاً  
 ہلنے نہ دے حفظ اوضاع اندرونی کہ مرجع صلابت ہوتی حفظ اوضاع بیرونی کا مرجع ثقل ہو تو شبہ کی  
 شق ثانی مختار رہی اور ترجیح بلا مرجع لازم نہ آئی بہر حال استدلالہ نا ثابت رہا۔

**سادساً اقول** تم پر مصیبت یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ کر کے بھی سب اوضاع پر  
 علی سبیل البدلیۃ بھی نہ آ سکے گا۔ ظاہر ہے کہ ان قطبوں کے سوا اور اقطاب پر متحرک ہو تو اور اوضاع  
 بدلیں گی اور اقطاب غیر متناہی تو غیر متناہی اقسام تبدیل باقی رہ گئیں۔ اگر کئے مقصود اس قدر ہے کہ  
 ایک وضع کا التزام نہ رہے کہ ترجیح بلا مرجع لازم آئے اور جب ایک محور پر ہمیشہ متحرک ہے ہر وقت  
 وضعیں بدل رہی ہیں تو استیجاب اوضاع نہ ہو۔

**اقول** اولاً یہ جواب کیا ہوا التزام وضع سے فرار تو اس لئے تھا کہ ترجیح بلا مرجع نہ ہو وہ اب  
 بھی حاصل کہ ایک وضع کا التزام نہ سہی غیر متناہی وجوہ تبدیل سے ایک ہی وجہ کا التزام تو ہے۔  
 ثانیاً اگر صرف اتنے میں کام چل جاتا ہے کہ وضع واحد کا التزام نہ رہے تو حرکت مستقیمہ  
 کیا ضرور ہر وقت ایک خفیف ہلتا رہنا کافی اگرچہ ایک ہی پال برابر کہ وضع ہر وقت یوں ہی بدلے گی۔  
**سابعاً اقول** سب جانے دو وضع واحد پر رہنا اُس وقت ترجیح بلا مرجع ہے کہ انتقال  
 سے کوئی مانع نہ ہو اور عدم مانع ممنوع۔

ثامناً عاشراً بلکہ تین مانع موجود ہیں کہ قدر وجہت و محور کسی کی تعیین نہیں ہو سکتی  
 سب ان نعمت علی فن د (اے میکے پروردگار! اٹھنے مجھ پر انعام فرمایا ہے اس میں اضافہ فرما۔ ت)  
**شبہ ۳** : جب خود فلک میں مبدِ میل مستدیر ہے تو اُس میں اس سے منع ہوگا نہیں  
 ہو سکتا کہ طالب بھی ہو اور مانع بھی ذخارج سے مانعت ہوگی کہ حرکت مستقیمہ سے مانع نہیں مگر میل مستقیم  
 اور فلک میں نہیں لاجرم میل موجود ہوگا اور وہ موجب حرکت۔ یہ شبہ اولے کے چاک کار فوسے ویاں  
 نفس وجود مبدِ کو موجب وجود میل ٹھہرا دیا تھا اور اس سے ذہول کہ مانع بھی کوئی چیز ہے یہاں اس کا  
 شعور ہو کہ عدم مانع کا شاخصانہ بڑھایا اور اب بھی بوجہ مردود،

اولاً مبدِ میل مستدیر کا وجود ثابت نہیں (سید شریف)۔

ثانیاً **اقول** بلکہ عدم ثابت، کہا نقد مر۔



ثالثاً طلب و منع کا امتناع اجتماع بحسب طبیعت غیر شاعرہ مسلم اور فلک شاعر ہے۔  
**اقول** یعنی ممکن کہ نفس طالب استدراہ ہو اور طبیعت مانع جیسے انسان کے اوپر جست کرنے میں۔

سابعاً مستدیرہ سے مانع کا میل مستقیم میں حصہ منوع۔

**اقول** تین مانع ہم بتا چکے۔

خامساً کیا ثبوت ہے کہ وہاں کوئی میل مستقیم والا نہیں جو فلک کو روکے۔  
سادساً مانا کہ مبدیٰ میل بھی ہے اور مانع بھی نہیں، پھر یہی وجود میل کیا ضرور ممکن کہ میل کسی شرط پر موقوف ہو جو یہاں مفقود۔

سابعاً **اقول** بلکہ یہاں میل محال کہ وہ علت حرکت ہے اور حرکت وہ کہ کمال ثانی رکے اور یہاں کمال ثانی مفقود۔ دیکھو سوال دوم میں ہماری تقریریں۔

## مقام ہستم

بلکہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً جنبش یکسر باطل و محال، کسی چیز کو باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے، ایک بطلان ثبوت، یہ اول تھا اور اس میں فلاسفہ مدعی تھے۔  
دوم ثبوت بطلان، یہ اب ہے اور اس میں ہم مدعی ہیں، ثبوت ہمارے ذمہ ہے فنقول و باللہ التوفیق (تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں۔ ت)۔

حجت ۳ : تعیین جہت تعیین قدر تعیین محور میں لزوم ترجیحات بلا مرجح کہ بار ہا مبین ہوا۔  
**اقول** اور اول و دوم مطلقاً حرکت پر وارد اگرچہ وضع نہ ہو۔  
حجت ۴ : **اقول** بعض اوضاع کا استخراج ترجیح بلا مرجح اور کل کا محال اور فلسفی کے نزدیک طلب محال محال تو حرکت محال۔

حجت ۵ : **اقول** فلک الافلاک میں عرضیہ کی کوئی وجہ نہیں اور باقی افلاک میں عرضیہ ہم باطل کر چکے اور طبعیہ و قسریہ سب میں تم باطل جانتے ہو، اور ارادیہ ہم نے باطل کر دی، تو جمیع وجوہ حرکت منتفی تو حرکت باطل۔

حجت ۶: اقول بار بار گزرا کہ حرکت فکلی اُس کی بساطت کی نافی، اور اس کی نفی اساس فلسفہ فک کی باطن اور اساس فلسفہ تمہارے نزدیک مستحکم، لاجرم حرکت فک باطل۔

حجت ۷: اقول تصریح کرتے ہو کہ حرکت بے عائق داخلی یا خارجی ناممکن کہ اس کے لئے زمانہ کی تحدید اسی سے ہوتی ہے۔ ایک مسافت جتنے زمانہ میں قطع ہوتی ہے، مانو کہ اس کے نصف میں بھی قطع ہو سکتی ہے جبکہ سرعت اس سے دو چند ہو اور ربع میں جبکہ چو گنی ہو نہ زمانے کی تقسیم مٹنا ہی نہ سرعت کسی حد پر غمتی کوئی روکنے والا ہوگا، تو اُس کی مقدار مزاحمت سے قدر سرعت متقدر ہوگی اور بے اُس کی تقدیر کے وقوع حرکت نامستور، لیکن فک میں نہ میل طبعی مانتے ہو نہ مانع خارجی، تو دونوں عائق معدوم تو وقوع حرکت محال۔

## مقام بست و یکم

دو حرکت مستقیمہ کے بیچ میں سکون لازم نہیں۔ ارسطہ اور اس کا گروہ بر خلاف افلاطون واجب کہتا ہے اور دو شے پیش کرتا ہے،

شعبہ ۱: ایک حرکت کے ختم پر متحرک کو ملتہائے مسافت سے اتصال ہوگا۔ اور دوسری حرکت کے شروع پر اُس سے فراق و زوال ہوگا اور اتصال و فراق ایک آن میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ضرور آن فراق بعد آن اتصال ہے، اور دونوں آنیں متصل نہیں ہو سکتیں ورنہ جزیر لایتجزی لازم آئے تو ضرور اُن کے بیچ میں ایک زمانہ ہوگا جس میں نہ پہلی حرکت ہے کہ ختم ہو چکی نہ دوسری کہ ابھی شروع نہ ہوئی لاجرم سکون ہے۔ یہ برہان قدائے فلاسفہ کی ہے، اس پر رد و بوجہ ہے خود ان کے شیخ ابن سینا نے اسے حجت سوفسطائی کہا، یہاں اسی قدر کافی کہ اوّل حرکت واحدہ کی حدود مسافت سے منقوض ظاہر ہے کہ متحرک ہر حد مفروض پر پہنچتا ہے پھر اس سے گزرتا ہے تو ہر حد پر اتصال و زوال کے لئے دو آنیں درکار ہوں اور ان کے بیچ میں زمانہ تو حرکت واحدہ واحدہ نہ رہے بیچ میں ہزاروں سکون فاصل ہوں۔

اقول یہ اعتراض باولی نگاہ ہمارے ذہن میں آیا تھا، پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے

عہ اور وہ جو ہر سید یہ میں کہا کہ حرکت ارادیہ میں جائز ہے کہ متحرک کا ارادہ ایک حد سرعت کی تعیین کر لے اس کا رد مقام اول سوال ۴ میں گزرا ۱۲ منہ غفرلہ۔



ذکر کیا اور جواب دیا کہ انقسام مسافت محض مہیوم ہے۔

**اقول** مقامہ میں نیم اجزائے مقدار پر کلام کر چکے وہی یہاں کافی ہے۔ بدھتہ متحرک مسافت کو شیئاً فشیئاً قطع کرتا اور اس کے حصول پر پہنچا گزرتا ہے۔ یہ حالت اس کے لئے خارج میں ہے نہ کہ ذہن ذہن پر موقوف۔

ثانیاً حل یہ کہ جدائی اگرچہ تاریخی نہیں کہ منتہی منقسم نہیں مگر اس کا حدوث آتی ہونا کب لازم، تم فلاسفہ ہی کہتے ہو کہ حدوث کی تیسری قسم وہ ہے کہ نہ دفعتی نہ تدریجی بلکہ زمانی غیر تدریجی ہو جیسے حرکت توسطیہ ہرگز ایک آن میں حادث نہیں ہو سکتی نہ ہرگز تدریجی کو غیر منقسم ہے کیا محال ہے کہ جدائی بھی اسی قسم سے ہو۔

**اقول** بلکہ مبانیہ کا ایسا ہی ہونا لازم کہ وہ نہ ہوگی مگر حرکت سے اور حرکت زمانی، تو تنالی آئین لازم نہ آتی، وہی زمانہ جس کی طرف یہ آن وصول ہے اس کا زمانہ حدوث ہے اور یہی زمانہ حرکت ثانیہ ہے۔ بالجلہ یہی آن وصول دونوں حرکتوں اور دونوں جدائیوں کے دونوں زمانوں میں حد فاصل ہے اس سے پہلے پہلی جدائی تھی اور حرکت اولیٰ اور اس کے بعد دوسری جدائی ہے اور حرکت ثانیہ اور خود اس آن میں نہ کوئی جدائی نہ کوئی حرکت، اور آن میں وجود حرکت نہ ہونا سکون نہیں ورنہ ہمیشہ سکون ہی رہے کہ کوئی حرکت کبھی ایک آن میں نہیں ہو سکتی۔

**شعبہ ۲:** حرکت میل سے پیدا ہوتی ہے اور یہی میل اس کے منتہی تک علت وصول ہے تو آن وصول میں اس کا وجود ضرور کہ معلول بے علت ناممکن، اب دوسری حرکت کو دوسرا میل درکار وہ اس آن میں ہوگا کہ پہلے میل نے جہاں تک پہنچایا دوسرا وہاں سے جدا کرے گا تو دونوں متنافی ہیں، اور متنافیوں کا اجتماع ناممکن اور میل کا حدوث آتی ہے، تو اس دوسرے کی آن حدوث اس آن وصول کے بعد ہے، اور پہنچ میں زمانہ فاصل جس میں سکون حاصل، یہ شعبہ ابن سینا کا ہے اس پر بھی رد کثیر ہیں بعض ذکر کریں۔

اولاً میل معد وصول ہے نہ کہ فاعل، تو آن وصول میں اس کا وجود کیا ضرور بلکہ عدم ضرور، تو دوسرا میل اسی آن میں پیدا ہو کر بلا فصل زمانہ دوسری حرکت دے گا نہ میلین کا اجتماع ہوگا نہ حرکت کا انقطاع۔

**اقول** بحمد تعالیٰ یہ رد بھی بزرگوار اولین ہمارے ذہن میں آیا پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے ضماً ذکر کر کے تضعیف کی اور وجہ ضعف نہ بتائی وہاں عبارت یوں تھی کہ اگر مان لیں کہ

جزر لایہ تجزی باطل ہے اور میل معد نہیں علت موجبہ ہے تو ردیوں ہے، اسے فرمایا منع اول کا ضعف ظاہر ہے۔ شاید یہ صرف مسئلہ جزر کی طرف اشارہ ہو معد سے اعتراض میں کیا ضعف ہے۔

**اقول** بلکہ اُس معنی پر جو ہم نے کلام ابن سینا سے مستنبط کئے۔ غالباً اُس نے اسی چاک کے رفو کو یہ جملہ بڑھایا کہ یہ میل ہی حدود حرکات تک پہنچاتا ایک سے ہٹاتا اور دوسرے پر لاتا ہے۔ یعنی جب تمام حدود متوسطہ مسافت پر وصول کی علت وہی تھا اور ہرگز معد نہ تھا کہ ختم حرکت تک اس کا وجود واجب، تو حد اخیر تک پہنچانے کی علت بھی وہی ہوگا اور جیسے ان حدود میں معد نہ تھا موجود تھا یہاں بھی کہ حد و حد میں تفرقہ محکم ہے، یہ ہے وہ جو ہم نے اس کے کلام سے استنباط کیا۔

**اقول** مگر رقبہ ہونا تھا نہ ہوا۔ مسافت کو اگر بلحاظ وحدانی ملحوظ کرتے ہو جس طرح وہ خارج میں ہے تو یہاں حدود کہاں مسافت واحد ہے اور حرکت واحد اور میل واحد کہ علت حرکت ہے اور حد اخیر تک وصول کا معد اور اگر مسافت میں حدود فرض کر کے منقسم لیتے ہو تو اس کی تقسیم سے حرکت بھی منقسم ہوگی۔ اب یہ ایک حرکت نہیں بلکہ ہر حد تک جدا حرکت، اور ظاہر ہے کہ جو حرکت ایک حد تک اُس پر ختم ہو کر دوسری شروع ہوگی تو واجب کہ اس کی علت میل بھی یونہی منقسم ہو، اس حد تک میل یہاں تک کے لئے ہے اس پر وصول میں ہرگز اس کا میل نہیں بلکہ حد آئندہ کا، یونہی ہر حد پر تو ہر میل ہر حد کے وصول کا معد ہی ہوا نہ کہ علت موجبہ، یونہی حد اخیر کا کہ حد و حد میں تفرقہ محکم ہے۔ معہذا بالفرض غلط اگر اس ایک اعتراض کا علاج ہو بھی جائے اعتراضات آئندہ قطعاً اُس کی تقریر پر بھی وارد، لا جرم اس کی سستی بھی ویسی ہی مردود و سفسطائی۔

**ثانیاً اقول** یہی فلاسفہ تصریح کرتے ہیں اور خود عقل سلیم حاکم کہ جسم کے لئے اس کے بیرون میں میل طبعی نہیں کہ میل طالب حرکت ہے اور چیز میں طبیعت طالب سکون محال ہے کہ وہاں سے حرکت طلب کرے، اب جو جسم حرکت طبعی سے چیز میں پہنچے اُن وصول میں یہ میل نہ ہوگا کہ اُن وصول اُن حصول ہے، اور حصول نافی میل۔ تو تمہارا زعم کہ اُن وصول میں میل موصول باقی ہونا لازم صراحۃً باطل ہے، اب کیا محال ہے کہ اسی اُن میں میل دیگر قصری یا ارادی پسید ہو کہ حرکت دیگر دے تو نہ اجتماع نہ انقطاع۔

ثالثاً میل پر بھی وہی وارد جو مبانی پر تھا، کیا ضرور کہ اُس کا حدوث آتی ہو، ممکن کہ زمانی غیر تدریجی ہو۔



سابعاً قول اجتماع متنافیین اُس وقت ہے کہ دونوں کا مقصد ایک ہو یا دونوں مقصدی پورے عامل ہوں کہ ہر ایک کا پورا اثر واقع ہو۔ اور اگر مقصدی دو ہوں اور ایک عامل دوسرا معطل یا دونوں عامل، مگر اثر ساقط یا صرف غالب کا بقدر غلبہ ظاہر تو ہرگز محال نہیں بلکہ واقع ہے جیسے وہ مرکب جس میں جبر ناری نیچے اور ارضی اوپر ہو۔ شک نہیں کہ نار اوپر لے جانا چاہے گی اور تراب نیچے لانا تو تو دو متنافی اثروں کا وقت واحد میں اقتضا ہے مگر مقصدی جدا، پھر اگر نار و تراب دونوں نوری کی قوت برابر ہے ساقط ہو کر اثر اصلاً مرتب نہ ہو گا مرکب سا کن رہے گا ورنہ جو غالب ہے اپنی طرف لی جائیگا اور دوسرے کی ممانعت سے اُس میں ضعیف آجائے گا۔ یہاں اتنا بھی نہیں بلکہ شقِ اول ہے یعنی ایک عامل اور دوسرا محض معطل، مثلاً میل طبعی ایک منتہی تک لایا اور ہم نے مان لیا کہ وہ آن وصول میں موجود ہے مگر اُس سے جدا کرنا طبیعت نہ چاہے گی بلکہ میل قسری یا ارادی کہ اسی آن میں حادث ہوا اور اُن کا اجتماع متنافیین ہوا کہ مقصدی جدا ہیں اور پہلا یعنی میل طبعی یہاں معطل محض کہ طبیعت جسم کا اُسے چیز کا ہٹانا محال اور دوسرا عامل ہے تو کسی طرح اجتماع متنافیین نہ جانب موڑے ہو ورنہ جانب اثر میں۔ یہ ہے ابن سینا کی وہ سعی جس پر جو نیوری کو وہ ناز تھا کہ اس میں بصیرت طلبیوں کی ہدایت ہے اور رشد خواہوں کو مگر اہوں سے نجات۔ **وَمَنْ لَّهُ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نَوْراً فَمَالَهُ مِنْ نُورٍ** (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت) واللہ حق ہے کہ من لہ یجعل اللہ لہ نوراً فمالہ من نور، مگر نہ جانا کہ اس کا مصداق خود یہی مغرور۔

## مقام بست و دوم

امور غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا مطلقاً محال ہے مجتمع ہوں خواہ متعاقب مرتب

عہ گرفتار فلسفہ مغرور سے اس آیت پر ایمان تعجب کہ اہل نور کے نور جعل واجب سے ہر تو اسکے مجموعیات غیر متناہی ہونگے حالانکہ وہ واحد من جمیع الجہات ہے والواحد لا یصد من عنہ الا الواحد بل ولا واحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد بلکہ نہ واحد۔ ت) تو یوں کہا ہوتا کہ من لہ یجعل العقل الفعّال (جسے عقل فعّال نہ دے۔ ت) یاں بالعرض کا باب اسع ہے کہ واسطہ در واسطہ ہو کر دستل واسطوں سے جعل اُس تک منتہی ۱۲ منہ عنقریب۔

ہوں یا غیر مرتب فلسفی زمانہ و حرکت فلک کی ازلیت اور خود افلاک و عناصر و حیوانات کے قدم شخصی اور موالید و صور نوعیہ کے قدم نوعی اور نفوس مجردہ کے بالفعل لائتہا ہی کے تحفظ کو زبردستی اس میں اجتماع بالفعل و ترتیب بالفعل کی دو قیدیں بڑھاتا ہے اور یہ اس کی ہوس خام ہے، بڑبان تطبیق و بڑبان تضایف وغیرہ قطعاً مجموع و متعاقب میں دونوں یکساں جاری۔

اولاً ایام زمانہ و دورات فلک و انواع موالید اگر کوئی ازلی ہوں کہ ایک فنا ہو کر دوسرا پیدا ہو جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ ایک سلسلہ کہ آج تک ہے یقیناً اُس سلسلہ سے کہ کل تک تھا بڑا ہے اب کل کو آج اور پرسوں کو کل اور اترسوں کو پرسوں سے مطابقت کرتے جاؤ۔ اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں کبھی ختم نہ ہوں تو جُز و کُل برابر ہو گئے، اور اگر چھوٹا ختم ہو جائے تو متناہی ہوا۔ اور بڑا اس پر زائد نہ تھا مگر ایک سے، تو وہ بھی متناہی۔ اس کے لئے اُن کا بالفعل موجود ہونا کیا ضرور۔ تطبیق اگر خارج یا ذہن میں بالفعل تفصیل درکار ہو تو وہ غیر متناہی موجود بالفعل میں بھی ممکن نہیں۔ اور اگر ذہنی اجمالی کافی اور یقیناً کافی تو سب کافی الحال موجود ہونا کیا ضرور۔

**اقول** بلکہ سلسلے متناہی نہ ہوں تو نہ صرف جُز کُل کا مساوی بلکہ اپنے کُل کے ہزاروں لاکھوں مثل سے بڑا ہو تمام عدد صفر کے برابر رہ جائیں بلکہ صفر سے بھی کروڑوں حصے چھوٹے ہوں، عرض لاکھوں استعمالے لازم آئیں، یہ سب ایک جملہ جبریہ سے واضح، یہ سلسلہ غیر متناہی سے ایک یا لاکھ جس قدر کم کرو اس کا نام ص رکھو اور باقی کا نام لا، اب تطبیق دو، اگر دونوں برابر چلے جائیں تو لا + ص = لا۔ مشترک سا قسط کیا "ص"۔ ظاہر ہے کہ "ص" ہر عدد ہو سکتا ہے تو ہر عدد صفر کے برابر ہوا اور آپس میں بھی سب برابر ہوئے اور شک نہیں کہ دسٹن کھرب لاکھ سے کروڑ حصے بڑا ہے تو ایک بھی لاکھ کا کروڑ مثل ہے نیز دسٹن کھرب صفر کے برابر ہے تو لاکھ صفر کا بھی کروڑ واں

علی ملا جلال دوانی نے شرح عقائد عضدی اور ملا حسن بکھنوی نے حاشیہ مخرجات جو پوری میں اس مبحث کو واضح کر دیا ہے اسی سے تشدد جو پوری کی تمام مخرافات کا رد روشن ہے، ہمیں تطویل کی جت نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

علی **اقول** تطبیق اجمالی نہ ہوگی مگر ذہن میں کہ خارج میں ہر ایک کا وجود متناہی و متناہی ہے تو اجمال نہ ہوگا، مگر انھیں اجمالاً لحاظ سے اور تطبیق تفصیلی ذہن و خارج دونوں میں ہو سکتی ہے لہذا انھیں تین میں حصہ ہے ۱۲ منہ۔



حصہ ہے اسی طرح غیر متناہی استعمالے ہیں۔

**ثُمَّ اقُولُ** لطف یہ کہ اُن کے متشدد قین اسی زمانہ عمدہ غیر قار کو متصل و حدائی موجود فی الخابج مانتے ہیں اور جب استعمالہ لاتناہی وارد کیا جائے تعاقب و عدم وجود بالفعل کی طرف بھاگتے ہیں حالانکہ اُس میں بھی مضر نہیں، اگر کہتے یہی تقریر بعینہ جانب ایدوارد، ایک سلسلہ آج سے ابد تک لیں اور دوسرا کل آئندہ سے تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہوگا۔ اور ذہن تطبیق اجمالی کر سکے گا تو دونوں برابر ہو جائیں گے یا ابد متناہی۔

**اقول** ہاں ضرور دلیل دیاں بھی جاری، پھر کیا حاصل ہوا، وہی تو جو ہمارا مدعا ہے، یعنی غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال اگرچہ بسبیل تعاقب ہو جانب ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکا لازم اور وہ محال اور یہ جانب ابد بھی محال کہ کسی وقت یہ صادق آئے کہ غیر متناہی وجود میں آئے بلکہ ابدالاً بادتک جتنے موجود ہوتے جائیں گے خواہ باقی رہیں یا فنا ہوتے جائیں سب متناہی ہوں گے، تو محال لازم نہ آیا اور سلسلہ آگے بڑھنے میں محذور نہیں کہ زیادت نہ ہوگی مگر متناہی پر بالکل جانب ازل لاتناہی کئی ہے اور وہ محال اور جانب ابد لاتناہی لائق اور وہ جائز۔

ثانیاً دو متقابل چیزیں کہ ذات واحدہ میں جہت واحدہ سے جمع نہ ہو سکیں اور اُن میں کسی کا تصور بغیر دوسرے کے ناممکن ہو وہ متضایف کہلاتی ہیں جیسے ابوت و بنوت یا علیت و معلولیت یا تقدم و تاخر، ان کا ذہن و خارج میں ہمیشہ برابر رہنا واجب مثلاً ممکن نہیں کہ ایک شے مقدم ہو اور اس سے کوئی مؤخر نہیں یا مؤخر ہو اور اس سے کوئی مقدم نہیں تو اُن کا سلسلہ کہیں تک لیا جائے قطعاً ہر تاخر کے مقابل تقدم اور ہر تقدم کے مقابل تاخر ہوگا۔ اب آج سے ازل تک ایام زمانہ یا دورات فلک یا انواع عنصریات کا سنہ و فاسدہ لیں تو یقیناً آج کا دن یا دورہ یا نوع اس سلسلہ میں سب سے مؤخر ہے، اور کسی پر مقدم نہیں اور کل اور پرسوں اترسوں وغیرہ کا ہر ایک اپنے مؤخر سے مقدم اور مقدم سے مؤخر ہے، اب اگر یہ سلسلہ غیر متناہی ہے تو اوپر کے تقدم تاخر برابر ہے اور یہ سب میں بعد کا تاخر خالی رہ گیا گنتی میں تقدموں سے تاخر زیادہ رہے اور یہ محال ہے تو واجب کہ ابتداء میں ایک تقدم ایسا نکلے جو خالی تقدم ہو، اور اس سے پہلے کچھ نہ ہوتا کہ تقدم و تاخر گنتی میں برابر رہیں، تو ثابت ہوا کہ ایام و دورات و انواع کی ازلیت محال، ظاہر ہے کہ یہ تعسیر بھی اصلاً اُن کے بالفعل مجتمع ہونے پر موقوف نہیں باپ بیٹے مرتے جیتے رہیں ممکن نہیں کہ بنوت و ابوت کی گنتی برابر نہ ہو قطعاً ہر بنوت کے مقابل ابوت اور ہر ابوت کے مقابل بنوت ہے اور عدد مساوی

رہی ترتیب سلسلہ تضایف میں، تو وہ خود ہی حاصل ہے، اور تطبیق کے لئے بھی اس کا بالفعل ہونا کیا ضرور۔ ہر غیر مرتب لحاظ میں مرتب ہو سکتا ہے کہ غیر متناہی نامرتب کو ایک بار ایک سے دو تین چار غیر متناہی لیں دوبارہ ایک جز، الگ رکھ کر باقی کو یونہی ایک دو تین چار الخ، پھر ایک کی ایک اور دو کی دو سے آخر تک تطبیق اجمالی لحاظ کریں حکم مذکور ظاہر ہوگا یا متناہی یا جز، وکل کی تساوی دونوں غیر متناہی چلے گئے تو جز، وکل برابر نہ دونوں متناہی، مباحث یہاں کثیر ہیں اور عاقل کے لئے اسی قدر میں کفایت۔

## مقام بست و سوم

قدم نوعی محال ہے۔ فلسفی بہت اشیاء کو ایسا مانتا ہے کہ اُن کے اشخاص و افراد سب حادث ہیں مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالید کے انواع ایسے ہی قدیم ہیں مثلاً فلک کے سب دورے حادث ہیں کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا مگر ہیں ازل سے یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوئے ہوں۔ یہ صراحت کیا جنون ہے اور اُس کے بطلان پر براہین قطعیہ قائم۔

حجت ۱: برہان تضایف۔

حجت ۲: برہان تطبیق، ان کا بیان ابھی سن چکے۔

حجت ۳: بدیہی ہے کہ قدیم ہر حادث پر مقدم ہے اس کے لئے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو کہ اگر ہر وقت اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا تو اُسے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا حالانکہ ہر شے سب پر ہے لیکن قدم نوعی کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے، قدیم کے لئے کوئی وقت ایسا نہ نکلے گا جس میں وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو، اس پر جلال دوانی نے شرح عقائد بعضی میں کہا کہ یہ بدیہت وہم ہے قدیم کے ہر حادث پر مقدم ہونے سے اتنا لازم کہ کوئی حادث ایسا نہ ہو جس پر وجود قدیم کو سبقت نہ ہو۔ یہ یہاں ضرور حاصل ہے کہ اس حادث سے پہلے ایک حادث تھا اُس وقت یہ حادث نہ تھا اور قدیم موجود تھا تو قدیم اس پر مقدم ہوا اگرچہ اُس پہلے حادث کا مقارن ہوا اور وہ پہلا بھی حادث ہے اُس سے پہلے اور حادث تھا اُس وقت یہ نہ تھا اور قدیم جب یہی تھا تو قدیم اس پر بھی مقدم ہوا، اسی طرح ہر حادث کا حال ہے تو قدیم ہر حادث پر مقدم بھی ہے، اور ہر وقت ایک نہ ایک حادث اُس کا مقارن ہے۔ قدیم کے لئے ایک وقت ایسا ہونا جس میں



کوئی حادثہ نہ یہ حوادث متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ ان میں وہ ہوگا کہ قدیم ہر حادثہ سے پہلے ہوگا اور کوئی نہ کوئی حادثہ ضرور دو امانا اس کے ساتھ ہوگا۔

**اقول** اس بد اہت کو بد اہت وہم کہنا وہم کا دھوکا ہے قدیم قطعاً ازل میں ہے اور یقیناً کوئی حادثہ ازل میں نہیں ورنہ حادثہ نہ ہو تو بلاشبہ قدیم کے لئے وہ وقت ہے جس میں کوئی حادثہ نہیں۔ رہا یہ کہنا کہ یہ حوادث غیر متناہیہ میں نہیں۔

**اقول** میں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ان میں نہیں اور اس کا ہونا یقینی ہے لہذا حوادث غیر متناہیہ باطل نہ یہ کہ اسی یقینی ہی کو انا اس سے باطل کیجئے۔ یوں تو جس مقدمہ قطعیہ یقینیہ سے کسی پر رد کیجئے وہ بھی جواب دے دے کہ یہ مقدمہ اس صورت کے ماوراء میں ہے۔ یہیں نہ دیکھئے بعض سفہائے برہان تطبیق پر کہا کہ کل میں بعض سے کچھ زیادہ ضروری ہونا امور متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ اب یہ کس سے کہا جائے کہ جب کل میں بعض سے کچھ زیادہ نہیں تو کا ہے کا کل اور کس لئے بعض تقصیر معاف، آپ کا جواب ایسا نہیں تو اس سے دوسرے نمبر پر ضرور ہے۔

**حجت ۴:** کتنی واضح بات ہے کہ طبیعت کا وجود نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد میں جب ازل میں کوئی فرد نہیں طبیعت کہاں سے آئے گی۔ دوائی نے اسے بھی کلام تخفیف کہا اور جواب کچھ نہ دیا صرف اتنا کہا کہ اُن کی مراد یہ ہے کہ اس نوع کا کوئی نہ کوئی فرد ہمیشہ رہے کبھی منقطع نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ ہر فرد کا حادثہ ہونا اصلاً اس کے منافی نہیں۔

**اقول** یہ جواب نہیں بلکہ دعویٰ کا اعادہ ہے۔ جب جمیع افراد معینہ حادثہ میں تو فرد منتشر ازل کیسے ہوگا کہ خارج میں اس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمن فرد معین میں۔ بال ایک نظیر دی اور اُسے بے نظیر سمجھا اور وہ ضرور بحث سے بیگانہ ہونے میں بے نظیر ہے وہ یہ کہ گلاب کے پھولوں میں کیا کوگے، ہر پھول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے۔ اور بد اہتہ معلوم کہ ایسے حکم میں تناہی و غیر تناہی میں کچھ فرق نہیں یعنی تو یہاں بھی اگر طبیعت ازل میں ہوئی، حالانکہ کوئی فرد ازل نہ تھا تو کیا حرج ہوا جیسے طبیعت گل دو مہینے رہی، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا۔

**اقول** حاصل حجت یہ سمجھے کہ جو حکم جمیع افراد سے مسلوب ہو طبیعت کے لئے ثابت نہیں ہو سکتا یہ بلاشبہ باطل ہے اور اس کے رد کو دور جانا نہ تھا۔ کلیت ہی ایسی چیز ہے کہ جمیع افراد سے مسلوب اور طبیعت کے لئے ثابت، یہ حاصل حجت نہیں بلکہ یہ کہ جو ظرف وجود خارجی وجود جمیع افراد

سے خالی ہو۔ طبیعت اُس میں نہیں ہو سکتی کہ اس کا وجود نہ ہونا مگر ضمن فرد میں اور یہ ظرف ہر فرد سے خالی، لہذا قطعاً طبیعت سے بھی خالی، اس سے گلاب کی مثال کو کیا مس ہوا۔ کوئی پھول اگرچہ دو مہینے یا دو گھنٹی بھی نہ رہا مگر یہ ظرف وجود (یعنی دو مہینے) کس ساعت پھول سے خالی ہوا ہر وقت کوئی نہ کوئی پھول اس میں موجود رہا تو ضرور طبیعت موجود رہی لیکن ظرف ازل جمیع افراد حوادث سے قطعاً خالی ہے محال ہے کہ کوئی فرد حادث ازل ہو ورنہ حادث نہ رہے تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے ورنہ طبیعت بے تشخص خارج میں موجود ہو اور یہ محال ہے۔ گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے جو خود ظرف وجود افراد تھے ان مہینوں سے پہلے دیکھو جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا کیا اُس وقت طبیعت گل موجود تھی، ہرگز نہیں۔ عجیب کہ فاضل دوانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو۔

**حجت ۵:** کہ گویا بالبعہ کی تفصیل و تکمیل اور رگ مثال گل کی راسخاً قاطع ہے اقول طبیعت خارج میں موجود نہ ہوگی مگر ضمن فرد معین یا منتشر میں اور فرد منتشر خود خارج میں نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد معین میں کہ وجود خارجی مساوی ہدیت ہے اور ہدیت متانی انتشار ہاں وہ کسی ایک یا چند افراد معینہ مجتمع یا متعاقبہ فی الوجود سے منزع ہوگا، اور بہر حال طبیعت اُس کے ساتھ موجود رہے گی، لیکن جہاں فرد ہوتا ہے وہاں نہ مجتمع نہ متعاقبہ ہاں فرد منتشر ہو سکتا ہے نہ طبیعت کہ نہ اس کا منزع نہ اس کا مورد۔ ازل میں افراد حادث کا یہی حال ہے۔ فرد یا افراد معینہ کے ازل ہونے سے تم خود منکر ہو اور ان کا حادث ہونا آپ ہی اس انکار کا ضامن، اور ازل میں تعاقب نہیں کہ تعاقب سبوقیہ کو چاہتا ہے اور ازل سے سبوقیہ سے پاک، لاجرم ازل میں افراد متعاقبہ بھی نہ تھے تو فرد منتشر و طبیعت دونوں کے جمیع نکلے وجود متغنی تھے تو ہرگز طبیعت ازل میں نہیں ہو سکتی بخلاف گل کہ اگرچہ ہر معین پھول سے دو مہینے استمرار وجود مسلوب ہے مگر فرد منتشر سے مسلوب نہیں کہ وہ ان مہینوں میں اول تا آخر افراد متعاقبہ سے منزع ہے۔

**حجت ۶:** اقول ازل میں طبیعت کے وجود خارجی کی علت تامہ موجود تھی یا نہیں، اگر نہیں تو ازل میں وجود طبیعت بجاہت محال، اور اگر ہاں تو طبیعت ضرور ازل میں موجود فی الخارج تھی کہ تخلّف محال اور وجود خارجی بے تعین ناممکن اور طبیعت معروضہ للتعین ہی فرد معین ہے تو ضرور ازل میں فرد معین موجود تھا حالانکہ سب افراد حادث ہیں، ہذا خلف، اور اب غیر متناہی دو حاصروں میں محصور ہو گئے ایک فرد ازل اور دوسرا مثلاً آج کا فرد تو ضرور شق اول معین اور باوصف حادث۔ افراد طبیعت کا ازل ہونا قطعاً محال، تو دلائل قاطعہ سے روشن ہوا کہ نہ زمانہ قدیم نہ حرکت فلک نہ موالید نہ اخلاک نہ عناصر، والحمد للہ رب العالمین (اور سب



تقریباً اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار سے تمام جہانوں کا۔ ت) (تتبیہ: ملت اسلامیہ میں ذات و صفات الہی عز وجل کے سوا کوئی شے قدیم نہیں، انواع بھی غیر ذات و صفات ہیں تو کسی شے کا قدم نوعی ماننا بھی مخالف اسلام ہے، بلکہ ہم روشن کر چکے کہ قدم نوعی بے قدم شخصی ناممکن اور غیر کے لئے قدم شخصی ماننا قطعاً ضروریات دین کا انکار ہے۔ فاضل دوانی نے کہ ان دو حجوتوں پر وہ بحثیں کر دیں اور ان سے پہلے فلاسفہ کی دلیل قدم عالم پر دو جگہ رد میں کہا کہ اس سے قدم جنسی لازم آیا نہ شخصی، یہ سب عادت نظر پر ہے دلیل مخالف میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا نہ وہ کہ تیرا مدعا ہے اس سے مقصود اس قدر کہ دلیل اُس کے مدعا کی مثبت نہیں، نہ یہ کہ جو لازم بتایا مسلم ہے بلکہ وہ بر سبیل تنزیل وار خائے عنان بھی ہوتا ہے اور دلیل موافق پر نقض سے تو معاذ اللہ مدعا میں کلام مفہوم بھی نہیں ہوتا یہاں تک کہ بعض دلائل توحید و وجود واجب پر اباحت کرتے ہیں اُس سے مقصود صرف اس دلیل خاص کی تضعیف ہوتی ہے آخر یہ وہی فاضل ہیں جنہوں نے اس کے بعد براہین تطبیقی و تضایف کا بلا شرط اجتماع و ترتیب مطلقاً جاری ہونا بر سعی بلیغ ثابت کیا، کیا وہ ابطال قدم نوعی کو کافی نہیں قطعاً کافی ہیں۔

عہ اما قوله بعد ذكر التقديم المجنسي وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش فاقول ما يدريك وان المحدثين ههنا من التفعيل دون الافعال بل هو المتعين فان القائل به لا شك مبتدع ضال ويؤيده نقله عن ابن تيمية احد الضلال ويشيده ابن المذکور ربا اس کا قول قدم جنسی کے ذکر کے بعد کہ بعض متأخرین محدثین اس کے قائل ہیں اور میں نے ابن تیمیہ کی بعض تصانیف میں عرش کے بارے میں یہ قول دیکھا ہے اھ، تو میں کہتا ہوں کہ تجھے کیا خبر ہے کہ محدثین یہاں پر تفعیل سے ہے ذکر افعال سے بلکہ افعال سے ہونا ہی متعین ہے کیونکہ اس کا قائل بلا شک بدعتی گمراہ ہے۔ ابن تیمیہ جو کہ ایک گمراہ ہے اس کا نقل کرنا اس کی تائید کرتا ہے۔ اور اسکو تقویت (باقی بر صفحہ آئندہ)

## مقام بست و چارم

قوت جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال مانتا ہے اُس کی دلیل کی کراہ بن سنا۔  
 نے وی اور آج تک متداول رہی۔ تلخیص یہ ہے کہ حرکت غیر متناہیہ اگر قوت جسمانیہ سے ہو تو اُس  
 قوت کے حصے ہو سکیں گے کہ جسم میں ساری ہے کہ تجزی جسم سے تجزی ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں اس  
 اس قوت کا حصہ مثلاً نصف بھی تحریک کل یا بعض جسم پر قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو یہ سارے جسم  
 میں ساری ہونے کے خلاف ہے، اور اگر ہاں تو قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جسے حرکت دے سکے  
 ضرور کل قوت بھی اُسے حرکت دے سکتی ہے ورنہ جز کل سے بڑھ جائے۔ اب حصے کی تحریک بد

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ)

دیتا ہے ابن تیمیہ کی طرف سے قدم عرش کا قول کرنا  
 چونکہ شخص ہے۔ چنانچہ معنی یہ ہوا کہ بعض گمراہ قدم نوئی  
 کے قائل ہیں۔ اور بیشک ابن تیمیہ عرش کے قدم  
 شخصی کا قائل ہے۔ اور ابن تیمیہ کی جہالتوں سے  
 بعید نہیں کہ وہ عرش کے بارے میں قدم نوعی کا  
 قول کرے، کیونکہ اس سے منقول ہے کہ وہ اللہ  
 تعالیٰ کے لئے جسم مانتا ہے اور جسم کیلئے مستقر  
 کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس نے قدیم شخصی کے  
 اثبات کی جبارت نہ کی، لہذا قدم نوعی کی طرف  
 عود کیا یا اس کا معبود اس بات پر راضی نہ ہوا  
 کہ وہ ہمیشہ پرانے عرش پر رہے جو کہ طویل  
 عرصہ گزرنے پر کمزور ہو چکا ہے تو اس نے  
 ہر گھڑی نیا عرش چاہا ہے، یہ تمام اُس صورت  
 میں ہے جب کہ ابن تیمیہ سے یہ قول ثابت ہو۔  
 اور اللہ تعالیٰ نے خوب جانتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

عنه القول بقدم العرش وهو شخص  
 فالمعنى قد قال بالقدم النوعي  
 بعض الضالين ولا عذر فقد قال  
 ابن تيمية بالقدم الشخصي في العرش  
 هذا ولا يبعد من جهالات ابن تيمية  
 ان يقول في العرش بالقدم النوعي فقد  
 نقلوا عنه التجسيم والجسم لا بد له من  
 مستقر ولم يتجاسر على اثبات  
 قديم بالشخص فعاد الى النوعي  
 ولم يرض معبوده ان يبقى دائماً  
 على عرش خلق وقد وهن من  
 طول الامد فاستجد له عرشاً كل  
 حين هذا كله ان ثبت عنه، والله  
 تعالى اعلم ۱۲ منہ غفرلہ۔



وعدت میں کل کے برابر ہوئی کہ جتنے زمانے میں جتنے دورے کل قوت دے سکے حصہ یہی جب تو جو۔  
وکل برابر ہو گئے ورنہ ایک مہد سے دونوں تحریکیں شروع کریں۔ ضرور ہے کہ حصے کی تحریک تھک رہے گی  
تو متناہی ہوئی اور کل کی تحریک اسی نسبت محدود سے اس پر زائد ہوگی حصہ نصف ہے تو دو چہرہ ثلث  
ہے تو سہ چہرہ لحد جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہوا متناہی ہے تو قوت جسمانیہ کا اثر نہ ہوا مگر متناہی اس  
طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے تلخیص کیا۔

**اقول یہ محض تو ہیہ و ملتے کاری ہے۔**

اولاً ہم اختیار کرتے ہیں کہ حصہ مدت میں برابر اور مدت میں اپنی قدر ہوگا۔ مثلاً کل قوت ایک  
دن میں دورہ دے تو نصف قوت دو دن میں دے گی، ثلث تین دن میں، سبع ایک ہفتہ میں۔ اسکے  
دورے اور اس کے دوروں کے آدمے تہائی ۱/۲ ہوں گے مگر منقطع کوئی نہ ہوگا تو زمانہ برابر رہا  
اور دوروں کی گنتی سے فرق پڑا تو نہ جزر و کل برابر ہوئے نہ جزر کی تحریک منقطع نہ کل کی، اس پر  
بقدر متناہی زائد ابد کے دن ہفتے مہینے سال سب غیر متناہی ہیں اور دنوں سے ہفتے ۱/۲ مہینے ۱/۳  
سال ۱/۴ نہ تساوی ہے نہ انقطاع۔

ثانیاً کیا ضرور کہ جس کام پر کل قوت قادر ہو نصف اسکے نصف پر ہو۔ ممکن کہ اس اثر پر  
قوی ہونا مشروط بہ حیات اجتماعیہ ہو تو حصے سے ممکن نہیں، نظیر سے توضیح چاہو تو بدایت معلوم  
کہ جہاز کے وزن مخصوص پر تحریک کے لئے ہوا کی ایک قوت درکار کہ اس سے کم ہو تو اصلاً حرکت  
نہ دے سکے اور یہ واقع ہے یقیناً معلوم کہ ہوا کی وہ قوت جو صرف ایک پتے کو ہلا سکے تحریک جہاز  
پر اصلاً قادر نہیں اور اس کی ایک قوت وہ ہے کہ جہازوں کو روزانہ سو میل لے جاتی ہے  
ضرور ہے کہ پہلی قوت غیر محرکہ کو اس قوت سے کوئی نسبت ہوگی، فرض کیجئے ۱/۱۰ یا ۱/۱۰۰ تو تمنا

عہ بظاہر اس سے اقرب یہ مثالی ہو سکتی ہے کہ کڑھ حرکت وضعیہ کر سکتا ہے اور اس کے شکنجے  
میں اس کا کوئی حصہ مثلاً نصف کسی شکل مضلع مثلاً ثلث یا مربع پر خواہ جڑا ہو یا جدا وہ ہرگز  
نصف دورہ یا حرکت وضعیہ کا کوئی حصہ نہیں کر سکتا کہ مضلع جب ادنیٰ جنبش کرے قطعاً حرکت اینیہ  
ہوگی نہ وضعیہ جس میں این برقرار رہے اور صرف وضع بدلے، فافہم ان کنت تفہم  
(تو سمجھ لے اگر تو سمجھتا ہے۔ ت) ۱۲ منہ غفر لہ۔

طور پر لازم کہ اُسی نسبت سے پہلی قوت اُسے روزانہ ۱۰۰ میل کے ایک حصہ تک لے جایا کرے یعنی ایک میل کا دسواں حصہ ۷۶ گز یا ہزارواں حصہ ۶۷۱ گز کہ پونے دو گز سے زائد ہوا حالانکہ وہ یقیناً اسے اصلاً نہیں بلا سکتی۔

ثالثاً اگر کہیں کہ جذب مرکز سے ہے کہ میل ہو یا جذب ضرور جانب مرکز ہے تو مانحن فیہ میں سرے سے تقسیم حصص کا جھگڑا ہی نہ رہے گا۔

تکمیلہ : یہ دونوں اعتراض ہم نے بفضلہ تعالیٰ بے نگاہِ اولین کئے تھے پھر جو پوری کی کتاب دیکھی تو اس میں دونوں مع نام جواب پائے،

اول پر اقرار کر دیا کہ اس صورت میں ہماری یہ دلیل جاری نہیں پھر اُس پر یہ عذر وارد گھڑا کہ جب ہم ثابت کر چکے کہ قوت جسمانیہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر نہیں تو زیادہ پر کیسے قادر ہو جائے گی۔ اس کا مطلب حدائتہ کی سمجھ میں نہ آیا اُلٹ پھیر کر انھیں لفظوں کو دہرا دیا اور کہا ہذا ما عندی فی حلّ ہذا العبارۃ (یہ وہ ہے جو اس عبارت کے حل میں مجھے پاس ہے۔ ت۔)

اقول اُس کا مطلب عقل میں نہ آنا بعید نہیں کہ اس کا مطلب خود عقل سے بعید ہے وہ یہ کہتا ہے کہ تم نے جُز و کُل میں فرق یہ نکالا کہ مثلاً قوت کا سوواں حصہ ایک دن میں ایک دورہ دے تو پوری قوت ایک دن میں سو دورے دے گی اور دن غیر متناہی ہیں تو اُس کی اکائیاں نامتناہی ہوں گی اور اُس کی صدیاں بھی، گویا وہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر ہوا۔ اور یہ سو سلسلے نامتناہی پر تو جُز و کُل کا فرق یہی رہا اور تناہی نہ ہوئی لیکن ہم بیان کر چکے کہ کُل قوت ایک سلسلہ پر قادر نہیں اور نہ جُز و کُل برابر ہوں تو سو سلسلوں پر کہاں سے قادر ہو جائے گی۔ یہ اُس کے مذعوم کی تقریر ہے۔

اقول یہ محض مغالطہ یا نرمی سفاہت ہے بشرطائے بشرط لا میں فرق نہ کیا، جُز و کُل ایک سلسلہ پر قادر ہو تو کُل ضرور ایک پر قادر نہ ہو گا ورنہ کُل و جُز برابر ہو جائیں مگر یہ ایک پر اُس کی قدرت کا سلب کس معنی پر ہے یا بایں معنی کہ صرف ایک ہی پر قادر نہیں بلکہ سو پر ہے نہ بایں معنی کہ ایک اس کی قدرت ہی میں نہیں جو سو پر قادر ہے قطعاً ایک اور اس کے



۹۹ مثل اور پر قادر ہے تو یہ کہنا کہ جو ایک پر قادر نہیں سو پر کیسے قادر ہوگا، کیسا صریح مغالطہ ہے یوں کہنے کہ ہم دلیل سے ثابت کر چکے کہ کل کی قدرت ایک پر محدود نہیں تو ضرور زائد پر ہے، اگر کہنے کہ کل اس تنہا ایک سلسلہ پر بھی قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو جزو کل سے بڑھ گیا۔ اور اگر ہاں تو اس سلسلے کے اعتبار سے دلیل جاری ہوگی۔ اب اس میں تو ایک اور متعدد کا فرق نہیں۔ دلیل کو ایک شے ایسی چاہئے جس پر شکل و جزو دونوں قادر ہوں ولہذا اس صورت میں بھی جاری تھی کہ جزو صرف بعض کی ترکیب پر قادر ہو ظاہر ہے کہ کل بھی اُسے حرکت دے سکے گا تو دلیل جاری ہوگی اگرچہ کل اس بعض جیسے ہزار بعض اور پر قادر ہے۔

**اقول** ہاں کل اس تنہا ایک پر بھی قادر ہے مگر نہ اپنی پوری قوت بلکہ بعض سے وہ جس کی پوری قوت تنویر قادر ہے اگر ایک پر اختصار چاہئے گا پوری قوت اس پر صرف نہ کرے گا بلکہ سو داں حصہ تو بعض قوت کل کا کل قوت بعض سے مساوی ہونا لازم آیا اور یہ غسیر محدود بلکہ ضرور۔

**دوم** کی تقریروں کی کہ جائز ہے کہ کل کے لئے ایک قوت ہو کہ تقسیم سے نہ رہے جیسے مرکب کی قوت کہ بعد مزاج حاصل ہوتی ہے اُن بسائط پر نہیں جن سے اُس کی ترکیب ہوتی اور کشتی کہ ڈھکی ترکیب سے حرکت کرے ایک سے متحرک نہ ہوگی، پھر جواب دیا کہ قوت جو مزاج سے حاصل ہوتی اگرچہ قبل امتزاج بسائط میں نہ تھی مگر اب ضرور ہر بسیط بھی اُس کا عامل ہے کہ تمام جسم میں ساریہ مانی گئی ہے اور ہم جزو کل سے جُدا کر کے کلام نہیں کرتے، بلکہ اسی حالت میں کہ وہ مزاج حاصل کئے ہوئے ہے تو ضرور کل سے اسے جو نسبت ہے اسی نسبت پر اُس قوت کا حصہ اُس میں ہے اور ایک شخص اگر اس کشتی کو نہیں ہلا سکتا تو اُس سے چھوٹی کو تو ہلا سکے گا۔

**اقول** بحمد اللہ تعالیٰ ہماری تقریر مزاج پر نہیں جس میں ایک قوت جدیدہ خود ان بسائط ہی کو بعد کسر و انکسار حاصل ہوتی ہے۔ ہمارے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کل کو ایک شے پر قوت ہو تو ضرور نہیں کہ مقوی علیہ کے حصے حصص قوت کے مقابل ہوں کہ کل مقوی علیہ پر کل کو قوت ہے تو اس کے نصف پر نصف اور ثلث پر ثلث کو دھکنا (اور اسی طرح۔ ت) بلکہ ممکن کہ مقوی علیہ پر قوت حیات اجتماعیہ سے مشروط ہو تو جب کوئی حصہ لوگے خواہ کل سے قطع کر کے یا اس میں ملا ہوا جزو اس پر اصلًا قادر نہ ہوگا جزو بشرط شئی قادر ہے کہ عین جزو اگرچہ خارج میں شکل سے جُدا نہ کیا گیا تو اس سے تنہا اور شرط قوت کہ اجتماع تھا نہ رہا یہاں بھی وہی تفرقہ نہ کیا،

جُز بشرطے قادر ہے کہ عین کُل ہے اور کلام بشرط لایں اگر کہئے اگر جُز قادر ہو جب تو محال مذکور لازم آئے گا۔

**اقول** ہاں تو اس سے جُز کا قادر ہونا محال ہوا کہ اس کے فرض سے محال لازم آیا نہ کہ قوت کُل کی لا متناہی فائدہ ما قال الملا حسن فی حاشیتہ (توجہ ملاحظہ) نے اس کے حاشیہ میں کہا وہ مندرج ہو گیا۔ ت) رہا وہ اخیر جملہ کہ ایک اس سے چھوٹی کو ہلا سکے گا۔

**اقول** وہ بھی ہماری اس تقریر سے رد ہو گیا مقوی علیہ کے حصوں کا قوت حصوں انقسم ضروری یا نہیں، اگر نہیں تو تمھاری دلیل باطل، اور اگر ہاں تو جو ہوا جہاز کو روزانہ تسویل لے جائے لازم کہ اس کا تجزیہ کرتے جاؤ، تو تسویل کا اُن پر اقسام ہوتا رہے، اور وہ حصہ کہ پتے کو بھی نہ ہلا سکے اس جہاز کو اُنکل بھر یا بال بھر غرض کچھ نہ کچھ روزانہ ضرور ہلائے یہ صریح باطل ہے۔ یہ بیان اس کے ایضاً کو تھا کہ ممکن بعض قدر میں ہیئات اجتماعیہ سے مشروط ہوں اور ہیئات اجتماعیہ مجموع من حیث هو مجموع کو عارض ہے نہ کہ ہر جُز میں ساری، تو اجزاء میں اُس کا حصہ ہونا ضرور نہیں بلکہ نہ ہونا ضرور ہے کہ شرط مفقود ہے، تو جسم کا ہر جُز نہ جسم ہونا اور بدلتا جنس قوت کُل سے کسی شے پر قادر ہونا اگرچہ اپنی نسبت پر اُس جسم سے اصغر کی تحریک پر ہو یہ کچھ تھیں مفید نہیں ہاں ہر جُز بھی کسی نہ کسی حصہ جسم کی تحریک پر قادر بھی مگر ممکن کہ عدت و مدت میں لا متناہی پر قدرت ہیئات اجتماعیہ سے مشروط ہو تو وہ ہرگز نہ کسی جُز میں ہوگی نہ اس کی نسبت پر انقسام پائے گی کہ استحالة لازم آئے کہ غیر متناہی کی تنصیف تشکیث وغیرہ ناممکن فائدہ ما تفوض بہ الجونفوری واندفع ما اراد بہ اصلاحہ الملا حسن فی حاشیتہ (تو مندرج ہو گیا وہ جو اس کے حاشیہ میں ملاحظہ نے کہا۔ ت) اسکے بعد جو پوری نے ابن سینا کی تقریر پر رد کیا اور اپنی طرف سے حسبِ عادت کہ شفق شمس لسان و لعلہ بیان ہی اُس کی بضاعت ہے اُس دلیل کی ایک اور تقریر طویل و لا طائل گھڑی۔

**اقول** مجھہ تعالیٰ وہ بھی ہماری اسی تقریر سے رد ہوگی اس کا مبنی بھی اسی پر ہے کہ قوت بانقسام محل منقسم ہوا اور ہم روشن کر چکے کہ قوت مشروطہ ہیئات اجتماعیہ اجزاء پر منقسم ہوگی کل ہرگز اجزاء کی گنتی کا نام نہیں جیسے عشرہ کہ دس وحدتوں سے زیادہ اُس میں کچھ نہیں تو اس کی قوت نہ ہوگی مگر قوائے اجزاء کا حاصل جمع بلکہ یہاں ایک امر زائد ہے جس نے کثرت کو وحدت کر دیا یعنی ہیئات اجتماعیہ اس سے جو قوت حاصل ہوگی یقیناً مجموع قوائے اجزاء کے علاوہ ہے اور اس کا خود جو پوری کو یہی اعتراف ہے مگر پھر ہیئات اجتماعیہ کو نہیں سمجھتا، اور انقسام محل سے تقسیم کرتا ہے۔



یہ سب اس تقدیر پر ہے کہ موثر صرف جمیع اجزا بشرط اجتماع ہوں اور اگر مجموعہ میں حیث جو مجموعہ موثر ہو۔  
یعنی ہیات اجتماعہ موثر میں داخل تو امر اظہر ہے۔ اب اجزائیں دو پر ہیں،  
(۱) مرسل نفس اجزا۔

(۲) معری متفرقہ۔

(۳) محلی مجتمعہ کہ لا بشرط ولا بشرط شے کے مراتب ہیں۔  
پانچ مرسل دس مرسل کا نصف ہے لیکن دس مع ہیات اجتماعہ کا نصف نہ پانچ مرسل ہے  
نہ بلا ہیات اجتماعہ نہ مع ہیات اجتماعہ کہ یہ ہیات اجتماعہ اسی کی مثل ہے جو دس محلی میں ہے  
نہ کہ اس کی نصف، تو دس محلی کی جو قوت ہوگی اس کے انصاف و اثبات میں نہ ہوگی کہ اس  
کے لئے انصاف و اثبات ہی نہیں۔ یہ جو انصاف و اثبات ہیں دس مرسل کے ہیں اور اس کے لئے  
وہ قوت نہیں، اسی قدر اس کے رد کو بس ہے زیادہ الطالت کی حاجت نہیں، واللہ الحمد۔

## مقام بست و چیم

آن سیال کوئی چیز نہیں، ارسطو و ابن سینا اور ان کے چیلوں نے کہا حرکت کے  
دو اطلاق ہیں،

اول حرکت بمعنی التوسط کہ مبد سے جدائی کے بعد اور منتہی تک وصول سے پہلے جسم کے لئے  
مبد و منتہی میں متوسط ہونے کی ایک حالت دائمہ باقیہ ہے کہ خود اپنی ذات میں ناقابل قسمت  
اور اول تا آخر بالہا محفوظ و مستمر ہے اور آفات مفروضہ زمان حرکت میں حدود مفروضہ مسافت  
سے ہر آن اسے ایک نسبت تازہ ہے کہ نہ پہلے تھی نہ بعد کو ہو اس اعتبار سے سیال و نامستقر  
ہے اسے حرکت تو تسلیم کتے ہیں۔

دوم حرکت بمعنی القطع جس طرح مینہ کی اُترتی بوند سے پانی کا ایک خط اور مینٹی گھانے  
آگ کا ایک دائرہ متواتر ہوتا ہے، یونہی حرکت تو تسلیم کے اُن اختلاف نسب کے علی الاتصال  
توارد کے باعث مبد سے منتہی تک ایک حرکت متصلہ و حدانیہ متخیل ہوتی ہے، وجہ یہ کہ اس بوند  
یا شعلے یا متحرک کے ایک مکان میں ہونے کی ایک صورت خیال میں قسم ہوئی اور وہ بھی زائل نہ ہونے  
پاتی تھی کہ معاد دوسرے تیسرے مکانوں میں ہونے کی صورتیں آئیں، یونہی آخر تک، لاجرم وہم میں ایک  
مشتی عمدہ متصل پیدا ہوئی جو صورت مذکورہ میں خط و دائرہ و حرکت عمدہ و حدانیہ ہے اسے حرکت قطعیہ

کہتے ہیں۔ ان صنادید فلسفہ نے جب خود اسے موبہوم کہا تو ہمیں یہاں بحث کی حاجت نہیں اگرچہ جائے سخن وسیع ہے مگر جرات بے معنی یہ ہے کہ اسی پر قیاس کر کے کہا کہ جس طرح خارج میں حرکت تو سطحیہ اپنی ذات میں بسیطہ مستمرہ اور نسبتوں سے غیر مستقرہ ہے اور اس کے سیلان سے قطعہ موبہوم ہوتی ہے یونہی خارج میں ایک آن سیال ہے کہ اپنی ذات میں بسیطہ و ناقابلِ قسمت و غیر تبدیل ہے اور اپنے سیلان سے اذہان میں ایک امتداد موبہوم متصل کی راسم ہے جس کا نام زمانہ ہے آن سیال حرکت تو سطحیہ منطقی ہے اور زمانہ حرکت قطعہ پر یہ بوجہ ناقابلِ قبول۔

اوکلا کیا ضرور ہے کہ امتداد موبہوم زمانی کسی امر خارجِ مستمر غیر مستقر ہی سے منزع ہو کیوں نہیں ممکن کہ ابتداءً ذہن میں حاصل ہو (علامہ خواجہ زادہ)۔

**اقول** حرکت تو سطحیہ بمعنوت حس مدرک ہے کہ متحرک کو بین الغایتین مبدئ سے منصرف ممتدی کی طرف متوجہ اس سے ہٹتا اس کی طرف بڑھتا دیکھ رہے ہیں اور یہی معنی تو منقطع ہے اور اس کے استمرار سے ایک اتصال متوہم ہونا معقول، وہ حرکت قطعہ ہے۔ امتداد زمانی کا علم ہر تجھے جانور کو ہے یہاں خارج میں کسی مستمر نامستقر کا نہ مشاہدہ نہ اس پر دلیل تو محض قیاس غائب علی الشاہد مردود و ذلیل اگر کیئے وجود ذہنی نہیں ہوتا مگر ظلی۔

**اقول** یہ دلیل نہیں بلکہ دوسرے لفظوں میں مدعا کا اعادہ اور صریح مصادہ ہے۔

**ثانیاً اقول** سیلان خارجی سے ایک اتصال تخیل ہونا پہلے اس سیلان کے ارتسام کی فرع ہے جس نے نہ قطرہ اُترتا دیکھا نہ شعلہ گھومتا، محال ہے کہ اُن کے نزول و دوران سے اس کے ذہن میں خط و دائرہ ترسم ہوں یہاں امتداد زمانی کی وہ شہرت کہ صبیان و حیوان بھی اس سے آگاہ اور آن سیال تم چند کے سوا کسی کے خیال میں یہی نہیں تو اس کے سیلان سے اذہان میں اس ارتسام کے کیا معنی۔

**ثالثاً اقول** اگر رسم زمانہ کو خارج میں کوئی سیلان ہی درکار، اور فرض کر لیں کہ سیلان رسم زمانہ کر سکتا ہے تو کیوں نہ ہو کہ حرکت تو سطحیہ کا سیلان یہ راسم ہو آن و سیلان آن کی کیا حاجت بلکہ اس تقدیر پر یونہی ہونا چاہئے کہ خود کہتے ہو سیلان تو سطحیہ سے حرکت قطعہ متصلہ موبہوم ہوتی ہے تو قطعہ کا اتصال اسی سیلان کا مرسوم اور قطعہ کے اتصال ہی کا نام



زمانہ ہے۔

**سابعاً اقول** سب جانے دو فرض کردم کہ کوئی آن ہے اور اُسے سیلان ہے لیکن محال ہے کہ وہ راسم زمانہ ہو، ذرا سیلان کے معنی بتائیے آن توفی نفسہ دائم و مستمر ہے اس کا سیلان نہ ہوگا مگر یہ آنات متعاقبہ میں حدود مختلفہ سے اُس کی نسب متجددہ اس کے سوا اگر کچھ معنی سیلان راسم بتا سکتے ہو بتاؤ اور جب سیلان یہ ہے تو یہ خود زمانے پر موقوف تو اُسے راسم زمانہ نہ کہے گا مگر سخت بیوقوف۔ اس مقام کی صعوبت بلکہ مطلقاً عدم استقامت نے اگلوں کو بیان معنی سیلان آن سیال سے صم بکم رکھا مگر آخر زمانے میں بدیہ سعید یہ نے اس کی مشکل کشائی پوری کر دی کہ حاضر ہمیشہ آن ہے زمانہ حاضر ہو تو قار ہو جائے۔ زمانہ یوں تو متخیل ہوتا ہے کہ آن حاضر کا تخیل کیا پھر ایک زمانہ لطیف کے بعد دوسری آن کا، پھر زمانہ قلیل کے بعد تیسری آن کا، یوں ایک آن مستمر سیال ہوتی ہے کہ گویا راسم زمانہ ہے جیسے قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ۔

**اقول** بوجہ کثیرہ آن سیال نے وہ سیلان کیا کہ بالکل بہہ گئی،  
(۱) وہ موجود، خارجی بھی یہ متخیل۔

(۲) وہ واحد یہ متعدد۔

(۳) وہ برقراریہ متجدد۔

(۴) اُس پر زمانہ موقوف کہ اُسی سے متخیل ہوتا ہے یہ خود زمانے پر موقوف کہ اسی کے اطراف

و حدود۔

(۵) وہ راسم زمانہ یہ اس سے مرسوم کہ جب تک زمانہ نہ گزے دوسری آن متخیل نہ ہو۔

(۶) وہ علی الاتصال سیال یہ متفرق بالاتصال۔

عدم التغیر فوق الوحدة ۱۲ منہ غفرلہ	عدم تغیر وحدت سے فوق ہے۔ (ت)
علیہ کونہا مرسومۃ بالزمانات فوق توقفہا علیہ ۱۲ منہ غفرلہ	اس کا زمان سے مرسوم ہونا اُس پر موقوف ہونے سے فوق ہے۔ (ت)
علیہ ھہنا ثلاث اتصالات الاول ما یطلبہ السیلان لوقوعہ فیہ وھو السمراد فی السابع و الثانی ما یتخیل بہذا السیلان	یہاں تین اتصالات ہیں، اول وہ کہ سیلان اسکو طلب کرتا ہے اس میں گرنے کے لئے، وہی مراد وجہ ہفتم میں۔ ثانی وہ جو اس سیلان سے متخیل ہے
	(باقی بر صفحہ آئندہ)

(۷) اس کا سیلان امتداد متصل میں واقع ان کے طرفے اُس اتصال کے قاطع۔  
 (۸) اس سے جدید امتداد متخیل ان کے بعد محتاج تخیل کہ اس کا سیلان رسم امتداد کا مدار  
 ان کے غلا بھرنے کو خود امتداد و رکار۔

(۹) اس کا سیلان امتداد کا راسم ان کا تفرق اس کا بھی حاسم یعنی وہ امتداد متصل وحدانی  
 دکھائے یہاں مستقل تخیل کے بعد بھی جو بنے ٹکڑے ٹکڑے آئے۔  
 (۱۰) زمانہ تخیل حدود پر موقوف نہیں۔

(۱۱) نہ اس کا محتاج کہ بعد تفرق اتصال پائے اس کے اتصال موہوم میں یہ حدود فرض کر سکتے  
 ہیں نہ کہ یہ حدود ہولیں اس کے بعد انھیں امتدادوں سے وصل کیا جائے۔

(۱۲) قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ کی مثالیں بھی اس بیان پر خوب منطبق اُن میں یونہی حدود فرض  
 ہو کر خطوط وصل ہوتے ہوں گے۔ دیکھئے نہ کوئی شے بسیط موجود بتا سکے نہ ہرگز اس کا سیلان بنا سکے  
 ولن يصلح العطاس ما افسده الدهر

(جس کو دہر فاسد کرے اُسکی اصلاح عطار ہرگز نہیں کر سکتا۔)

**خامساً اقول** جب سیلان خارجی سے امتداد ذہنی بنتا ہے وہاں دو چیزیں خارج  
 میں ہوتی ہیں، ایک وہ سیال جیسے قطرہ نازلہ۔ دوسرے اس کی مقدار مثلاً جو بھر۔ اور دو ذہن  
 میں ایک وہ امر متہ کہ اس کے سیلان متصل سے موہوم ہوا مثلاً خط آبی۔ دوسرے اس متہ کی  
 مقدار مثلاً دس گز خارج کی دونوں چیزیں ذہن کی دونوں چیزوں کی مجانس اور گویا اُن کے اجزاء سے  
 ایک جز، اُن کے حصوں سے ایک حصہ ہوتی ہیں بایں معنی کہ مثلاً یہ پانی کا خط اگر خارج میں ہوتا تو  
 وہ قطرہ اس کا ایک حصہ ہوتا اور اُس کی جو بھر مقدار اس کی دس گز مقدار کا حصہ کہ سیلان سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وہی مراد ہے وجہ ہشتم اور اس کے مابعد میں۔  
 ثالث وہ جو نفس سائل کو عارض ہو یا اعتبار سیلان  
 کے۔ وجہ ششم میں وہی مراد ہے، تو سمجھ لے (ت)  
 عہ جسم عدم تخیل سے فوق ہے تو ثبوت عدم اور  
 عدم ثبوت میں بہت فرق ہے (ت)

وهو المراد في الثامن وبعده والثالث  
 ما يعرض نفس السائل بالعرض بحسب  
 السيلان وهو المراد في السادس فافهم ۱۲ منه غفرلہ  
 عہ الجسم فوق عدم التخیل فشتان  
 ما ثبوت العدم وعدم الثبوت ۱۲ منه غفرلہ



ذہن میں اُسی کی صورت کے امثال پے در پے اتصال پا کر امتداد بناتے ہیں تو مدت ذہنی گویا اسی سیال خارجی کے امثال سے مرکب اور اُس کی مقدار ابھیں مقادیر امثال کا مجموعہ کہ اسی مقدار خارجی کے اضافہ ہیں۔ اب یہاں مدت ذہنی تو حرکت قطعیہ ہے اور اُس کی مقدار زمانہ خارج میں سیال تم نے آن کو لیا۔

(۱) اُس کی مقدار محال کہ وہ راساً ناقابلِ انقسام، تو چار میں سے ایک تو یہ غائب ہوئی۔

(۲) وہ جو ایک خارج میں ہے مقدار کے مقابل نہیں بلکہ سیال کے، تو چاہئے کہ آن حرکت قطعیہ کی جنس سے ہو اور حرکت قطعیہ کے حصوں سے ایک حصہ، یہ بھی باطل، پھر اس کے سیلان سے ان کا ارتسام کیسا، اگر کہئے ہم وہ امر مدت اور اس کی مقدار حرکت قطعیہ و زمانہ نہیں لیتے بلکہ زمانہ اور اُس کا امتداد۔ اب مدت جس سیال سے ہو گیا اور گویا اس کے حصوں سے ایک حصہ۔

**اقول اب بھی بوجہ غلط :**

(۱) اب زمانہ متقدر ہو گیا حالانکہ مقدار ہے امتداد زمانے کو عارض ہو گیا حالانکہ وہ خود امتداد ہے۔

(۲) زمانہ اگر خارج میں موجود ہو آن نہ ہرگز اُس کا حصہ ہوگی نہ حصہ کا مثل، بلکہ اس کی طرف۔

(۳) آن کی مقدار اب بھی معدوم جو امتداد زمانہ کے مقابل ہوتی اگر کہئے ہم وہ حصارِ ج کی دو چیزیں حرکت توسیطیہ و آن لیتے ہیں اور ذہن کی دو حرکت قطعیہ و زمانہ آن کو سیال اس لئے کہہ دیا ہے کہ سیال یعنی حرکت توسیطیہ پر منطبق ہے اب تو چاروں کا تجانس و تعادل ہو گیا۔

**اقول اب بھی غلط :**

(۱) جس طرح آن کے لئے مقدار نہیں آن کسی کے لئے مقدار نہیں۔

(۲) وہی کہ آن حصہ زمانہ نہیں غرض خارج سے ذہن میں ارتسام زمانہ کسی پہلو ٹھیک نہیں آتا۔

**ساد سنا اقول** آن سیال کا حرکت توسیطیہ پر انطباق بھی محال، آن کسی وجہ سے کسی جہت میں اسکا قابلِ انقسام نہیں اور حرکت توسیطیہ صرف جہت مسافت سے منقسم نہیں کہ ایک نقطہ

متحرک ہو یا سوگز کا جسم مبد سے جدائی کے بعد غنتی تک پہنچنے سے پہلے توسط دونوں کو یکساں ہے یہ نہیں کہ نقطہ کا توسط جسم کے توسط سے چھوٹا ہے کہ توسط میں تشکیک نہیں لیکن جہت متحرک سے وہ غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے کہ تمام جسم متحرک میں ساری ہے اُس میں جہاں جو جز فرض کیجئے مبد و غنتی میں متوسط ہے ہر آن میں اُس کی جو حالت تھی نہ کبھی پہلے تھی نہ بعد کو، اسی کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ حرکت توسطیہ عرض میں منقسم ہے طول میں نہیں، طول سے مراد جانب مسافت اور عرض سے جانب متحرک خواہ تقسیم اسکے طول یا عرض کسی بُعد میں ہو۔ اور جب وہ ایسی منقسم ہے اُن اُس پر کیونکہ منطبق ہو سکتی ہے اگر کئے اس حالت میں وہ حرکت واحدہ نہیں بلکہ کثیر متحرکوں کی کثیر حرکات، جیسا جو پوری وغیرہ نے کہا، اس لئے کہ ہر جز اور اُس کی حرکت جدا ہے اور ہم نے حرکت واحدہ کو بسیط کہا ہے۔

**اقول** اس سے یہ مراد کہ جس طرح جسم میں اجزا بالقوہ ہیں یونہی یہ حرکت حرکات بالقوہ، تو بھی قابلیت انقسام ہے، اور اگر یہ مقصود کہ بحسب اجزا حرکات کثیرہ بالفعل ہیں اُن میں ہر ایک بسیط ہے نہ مجموعہ تو اقولاً یا تو جو ہر فردہ لازم کہ یہ حرکات بسیطہ نہ ہوں گی مگر اجزائے بسیطہ کی اور جب بالفعل ہیں تو ضرور حرکات بھی بالفعل یا غیر متناہی کا محصور ہونا کہ احسن ذابا وصف لا شائبہ حدود شکل میں محصور ہیں۔

**ثانیاً** اُن سیال ظاہر ہے کہ جو ہر نہیں ور نہ جو ہر فردہ جو اور ضرور مقولہ کیف سے ہے کہ نہ بالذات قابل قسمت نہ طالب نسبت، اور اُس کا موضوع نہیں مگر حرکت توسطیہ جس طرح نماز کا

عہ صاحب قبسات نے اُسے جرم فلک الافلاک سے قائم بتایا اور یہ ہمارے قول کے منافی نہیں یہ حرکت توسطیہ سے قائم اور وہ فلک سے تو یہ فلک سے۔ قبسات کی عبارت یہ ہے،

کما فی الحریکۃ اصنابت مختلفات  
بالفہوم متباہتان بالذات کذلک  
بانما اُتھما فی الزمان شئتان مختلفان  
احدھما الان السیال وهو مکیال الحریکۃ  
التوسطیۃ وما تنطبق علیہ  
غیر مفارقتہ ایاک مادامت موجودۃ والاخر  
جیسے حرکت میں دو امر ہیں جو مفہوم میں مختلف  
اور ذات کے لحاظ سے قباہن ہیں، اسی طرح  
ان کے متقابل زمانے میں دو مختلف چیزیں ہیں ایک  
اُن سیال اور یہ حرکت توسطیہ کا پیمانہ ہے اور  
حرکت توسطیہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور جب تک  
موجود رہتی ہے اس سے جدا نہیں ہوتی۔ دوسری  
(باقی اگلے صفحہ پر)



موضوع حرکتِ قطعیہ اور اس کا قیام ضرور انضمامی کہ موجود فی الخارج ہے اب وہ اجزائے فلک کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

چیز زمانہ متصل متدہ ہے اور وہ حرکتِ قطعیہ، اور جس میں حرکتِ قطعیہ پائی جائے گی مقدار ہے، نیز حرکتِ قطعیہ اس پر منطبق ہے، اور جیسے حرکتِ توسیطیہ سیالہ حرکتِ قطعیہ کی حدود کے علاوہ ہے اسی طرح آنِ سیال اس آن کے مغایر ہے جو طرقتِ زمان ہے اور زمانے کی دو قسمیں ماضی اور مستقبل کے درمیان حدِ مشترک ہے، نیز آنِ سیال فلک الافلاک کے جسم کے ساتھ قائم نہیں ہے جو حرکتِ قطعیہ مستدیرہ کا موضوع اور حرکتِ قطعیہ مستدیرہ زمانے کا محل ہے۔

حرکتِ توسیطیہ دوریہ جسے آنِ سیال لازم ہے اور آنِ سیال ہی سے تمام توسیطی دوری اور مستقیم حرکتوں کی پیمائش کی جاتی ہے جیسے زمانے سے تمام حرکاتِ مستدیرہ اور غیر مستدیرہ کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔ آنِ سیال اور حرکتِ توسیطیہ زمانے کو اور حرکتِ قطعیہ کو نقش کرتی ہیں اور یہ مقابل ہے اس نقطے کے جو خطِ کھینچنے کا سبب ہوتا ہے جیسے کہ جب ایک مخروطی جسم کا سرا فرض کیا جائے کہ وہ ایک سطح پر گزر رہا ہے اور آفات فرض کی جائیں جو زمانوں کی اطراف ہیں اور حرکتِ قطعیہ کی وہی حدود کے مقابل (باقی بر صفحہ آئندہ)

الزمان المتصل الممتد وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد فيه وتنطبق عليه الكمالات الحركية التوسيطية السیالة ورا حدود الحركة بمعنى القطع كذلك الآن السیال غیر الآن الذی هو طرقت الزمان والفصل المشترك بین قسمیه الماضی والمستقبل غیر قائم بجرم الفلک الاقصى الذی هو موضوع الحركة القطعية المستدیرة الی الی الی محل الزمان والحركة التوسیطية الدورية الی الی ملزومة الآن السیال وبالآن السیال تكال الحركات التوسیطية الدورية والاستقامية جميعا كما بالزمان یقدر جميع الحركات القطعية المستدیرة و غیر المستدیرة و الآن السیال والحركة التوسیطية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع فی ازاء النقطة الفاعلة للنقط كما اذا فرض مرورها من مخروط علی سطح و الأتات الموهومة الی الی الی اطراف الامن منة و الاکوان فی حدود المسافة

ان سب حرکات کثیرہ سے قائم ہے تو عرضی واحد بال شخص کا موضوعات جداگانہ سے قیام لازم اور ان میں ایک سے تو ترجیح بلا مرجح۔ رَدُّ تَشْدِیقِ اَنْ سِیَال کے بارے میں اگلے زبانی ادعا اور حرکت پر فاسد قیاس کے سوا کوئی دلیل یا شبہ نہ لائے نہ اُس کا سیلان بتانے پائے مگر تشدق جو چوری سے کب رہا جائے اسے حدس کے سر ڈھالا اور سیلان کا راستہ نکالا اور ایک طویل شقشقہ گھڑ ڈالا جس کا حاصل بے حاصل یہ کہ متحرک جس وقت حرکت کر رہا ہے اس کی ذات کے مقابل نہ مسافت ہے نہ حرکت قطعیہ نہ زمانہ کہ ان سب میں کچھ گزر گیا کچھ آئندہ ہے بلکہ اس کے مقابل مسافت سے ایک نقطہ ہے اور حرکت قطعیہ سے توسط اور زمانہ سے ایک آن۔ یہ سب حدود و غایات ہیں اور خود متحرک بحیثیت متحرک اپنے نفس کے لئے ایک حد ہے گویا وہ مبدئ سے یہاں تک ایک امر متحد ہے تو ہر حد مسافت پر اپنی حیثیت انتقال کے لحاظ سے خود اپنی حد ہے اب متحرک اپنی ذات سے باقی اور ان نسبتوں سے متحد، کیونہی حرکت تو سطحیہ، تو اس سے ذہن میں آپ ہی آتا ہے کہ وہ آن جو زمانے سے اس کا خط ہے وہ بھی بذات خود باقی ہو اگرچہ بحیثیت آیت باقی نہ ہو کہ آن کا وجود نہیں مگر زمانے کے دو جزوں میں حد فاصل ہو کر پھر وہاں سے منتقل ہو کر دوسرے جزوں

(بقیہ ماسیہ صفحہ گزشتہ)

مسافت کی حدود میں متحرک کے وجودات فرض کئے جائیں ان نقاط کے مقابل جو خطوط کے اطراف میں بالفعل ہیں یا خط متصل میں وہم کی مدد سے فرض کئے گئے ہیں، لیکن اُن تو وہی ہے جس کا زمانے میں وہی طور پر ثبوت ہے اور یہ فاصل ہی ہوگی جبکہ بعض نقطے وہی اور داخل ہیں اور بعض موجود ہیں اور فاصل، جیسے کہ حرکات قطعیہ کی حدود اور ان کی اطراف میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

التي هي بانراء الحدود والموهومة للحركة  
بمعنى القطع في انراء النقاط التي هي  
اطراف الخطوط بالفعل والنقاط المفترضة  
في الخط المتصل بالمتوهم الا ان الان  
ليس الا الان الوهمي في الزمان  
ولا يكون الا فاصلا والنقط منها موهومة  
واصلة ومنها موجودة فاصلة  
كما في الحدود والحركات القطعية  
واطرافها ۱۲ منہ غفرلہ۔



میں فاصلہ کیسے ہو جائے گی یہی آن بذات خود نہ اس حیثیت سے کہ عرض زمانہ ہے آن سیال ہے کہ زمانے کی مہموم آنوں کی طرح زمانے میں نہیں بلکہ زمانے سے باہر زمانے کی حد ہے اور اپنے سیلان سے اُسے حادث کرتی ہے جیسے اترتا قطرہ خط آبی کو۔

**اقول** اولاً متشدد کے نزدیک زمانہ خود موجود فی الخارج ہے نہ کہ خط آبی کی طرح مہموم اگر کئے صرف رسم میں تشبیہ مقصود ہے نہ کہ وہم میں ولہذا متشدد نے شروع بحث میں سطح مستوی پر اس مخروط کی حرکت سے خط بننے پر کہا کہ یہ خط اگرچہ محض تخیل میں بنے گا نہ حقیقتہً کہ مسافت میں نقطہ اُسی وقت پیدا ہوگا جب سر مخروط اس کے ایک نقطہ سے ملا آگے بڑھتے ہی یہ نقطہ باطل ہو کر دوسرا پیدا ہوگا تو جب نقطہ باطل ہو جائیں گے خط کہاں پیدا ہوگا، تو ظاہر ہوا کہ اسے رسم باقی ماننا ہے نہ محو ہوتی ہوئی۔

**اقول** یہ تو ایسی چیز ہے جیسے کاغذ پر سیاہی سے خط کھینچنا کہ قلم کی حرکت سے بنا اور باقی رہا۔ یہ مثال کیا دور تھی جو اس کا صحیح تصور آسان کرتی، غلط تصور دلانے اور اس کی غلطی بنانے کی کیا حاجت تھی، خیر فوٹو سہی مگر رسم جبکہ سیلان سے ہے بلاشبہ بتدریج ہوگا کہ سیلان حرکت ہے اور حرکت تدریجی اور تدریج کو مسبوقیت لازم اور ازل مسبوقیت سے مبرا تو زمانہ ازلی کب ہوا، خود متشدد کو یہاں بھی کہتے بنی احداث بسیلان نہ نہ مانا آن سیال نے زمانہ حادث کیا اور اُسے حدوث ذاتی پر حمل نامکن کہ حدوث ذاتی کسی کے دئے سے نہیں ہوتا لاجرم وہ ازلیت زمانہ باطل ہوئی جس پر متشدد نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تکذیب اور فلاسفہ کی تصدیق میں کئی ورق سیاہ کئے ہیں اور آیات قرآنیہ کو کہا کہ معاذ اللہ جاہلوں کے مدارک کی طرف تنزل کر کے آسمان وزمین کو حادث لکھ دیا ہے درنہ واقع میں عالم قدیم ہے۔ یہاں شبہات اہل مکابہ کے رد میں ناظرین مقام ۲۳ سے مدد لیں۔

**ثانیاً** آن سیال کا سیلان مستدیر ہے کہ فلک کی حرکت تو سطحیہ مستدیرہ یا حسب تصریح صاحب قبسات خود جرم فلک سے قائم ہے اور ظاہر ہے کہ سیلان جس شکل کا ہوگا اتصال اُسی صورت کا مہموم ہوگا نہ یہ کہ گھماؤ پر کار اور پنے خط مستقیم اور وہ بھی فوٹو کہ ایک چھتے برابر حلقے پر جتنی بار پر کار پھرتے جاؤ لا کھوں منزل تک سیدھا خط کھینچتا جائے فلک کے محیط کو امتداد غیر متناہی سے وہ نسبت بھی نہیں جو ایک چھتے کے حلقے کو کروڑوں منزل کے امداد سے لیکن زمانے کا امتداد مستدیر نہیں کہ ہر دور سے پر وہی پہلا زمانہ پلٹ پلٹ کر آتا رہے۔

گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں

تو ضرور اس کا امتداد مستقیم ہے اور زمانہ آں سیال سے مرسوم نہیں ہو سکتا یہ رد اُس وقت بھی ہے کہ زمانے کو مرسوم مانو کہ تو ہم بھی اُسی صورت کا ہوگا جس نیچ پر سیلان راسم ہے قطرے کے اترنے سے آبی دائرہ یا پینٹی گھمانے سے آتش سیدھا خط کبھی تو ہم نہ ہوگا اور وجود خارجی پر تو اختلاف ممکن ہی نہیں۔

ثالثاً فاعل کسی ذی مقدار پر افاضہ وجود ایک مقدار ہی پر کرے گا ناممکن کہ فاعل اسکی نفس ذات کو بے مقدار بنائے تو فاعل ذات ہی فاعل مقدار ہے اگرچہ خصوص مقدار کا اقتضا شے دیگر سے ہو اُس اقتضا کے مطابق مقدار پر فاعل اُسے بنائے سفہا جو طبیعت کو فاعل شکل و قدر کہتے ہیں، حاصل یہی ہے کہ طبیعت اسکی مقتضی ہے اس خصوص کے سبب فاعل سے یہی افاضہ ہوئی ہے نہ کہ فاعل نے نفس ذات بے شکل و قدر پر افاضہ وجود کیا۔ اور انھیں طبیعت بنا کر اس میں چپکا دیا۔ اب تمہارے نزدیک فاعل حرکت فلکیہ اُس کا نفس ہے تو وہی اسکی مقدار زمانے کا فاعل ہونہ یہ کہ وہ تو اُسے بے مقدار بنائے اور آں سیال زمانہ بنا کر اس میں لگا دے۔  
سابعاً جب یہ آں زمانے سے باہر ہے زمانے کی حد کیونکر ہو سکتی ہے حد یہ کہ طرف ہو اور طرف شے سے جہاں نہیں ہوتی۔

خاصاً عشق نے حاصل سیلان یہ رکھا کہ ذات آں باقی اور وصفِ آنیت متحد و مقتضی۔ ظاہر ہے کہ یہ تجد و تقاضی ظرف زمان سے باہر ناممکن کہ جو زمانے سے متعالی ہے ان سے بری ہے نہ دوسرے زمانے میں ہو سکتی ہے کہ زمانے دو نہیں شئی واحد کو دو مستقل مقادیر لاتی نہیں ہو سکتیں اب اس زمانے میں دو ہی طرح ممکن، ایک یہ کہ آں سیال شیناً فشیئاً سیلان کرے اور ہر حصے پر تازہ وصفِ آنیت اُسے عارض ہوا متنا بنایا، اس کی حد ہوئی آگے بنایا وہ حدیث زائل ہو کر نئی آئی، جس طرح عشق نے ذات محرک میں کہا ہے یوں یہ سیلان واقعی ہوگا، دوسرے یہ کہ زمانہ ازلی ابدی متصل و حدانی حدود سے بری دائماً موجود خارجی ہے جیسا عشق کا زعم کفری ہے اس میں جہاں چاہو تجزیہ فرض کر لو وہی وہ آں سیال دونوں جہوں میں حد فاصل ہوگی، یہ فصل محض اعتباری تابع اعتبار ہوگا اور لاحظہ کو اختیار ہوگا کہ اوپر سے نیچے اترتا ہوا جسرا فرض کرتا آئے خواہ نیچے سے اوپر چڑھتا دونوں صورتوں میں وصفِ آنیت کو سیلان ہوگا مگر محض اعتباری اُلے سیدھے میں متردد، نیز لہذا کو اختیار ہوگا کہ معاً ہزار جگہ تجزیہ فرض کر لے اب سیلان



ہوگا نہ اُن خارجی کو وصفِ آنیت کا عرض کہ سب جگہ ایک ہی اُن حدِ فاصل نہیں ہو سکتی کہا اعتراف  
بد (جیسا کہ اس کا اعتراف کیا گیا۔ ت) اگر یہ صورت لیتے ہو تو یا سیلان ہی نہیں یا زرا اعتباری کہ موجود  
خارجی کا راسم نہیں ہو سکتا، اور پہلی صورت نو تو زمانہ حادث اور اس کا بعض معدوم بعض موجود اور  
مُتَشَدِّق کا مذہب مذکور مردود۔

سادہ سنا یہ تو سیلان پر کلام تھا اب اس کا نفس وجود جس محل حدس سے لیا اس کا حال سُنے،  
آغاز کلام اس سے کیا کہ ذات متحرک کے مقابل جس طرح مسافت سے ایک نقطہ ہے یونہی زلنے  
سے ایک نامنقسم چاہئے اور انجام میں وہ نامنقسم نکالا کہ زمانے سے اصلاً نہیں بلکہ اُس سے باہر  
ہے زمانے سے ایک نامنقسم تو وہی اُن موبہوم ہوتی جس طرح مسافت سے نامنقسم وہ نقطہ موبہوم  
یہ حدس ہوا یا حدت۔

سادہ سنا غلط کہا کہ متحرک کے لئے حرکت قطعاً ہے وہ نامنقسم حرکت وسطیہ ہے حرکت  
وسطیہ ہرگز حرکتِ قطعیہ سے نہیں بلکہ مستقل مابین اس کی اصل ہے حرکتِ قطعیہ سے وہ نامنقسم  
ایک ایک حدِ مسافت کی موافقات ہے۔

ثامناً صریح جھوٹ کہا کہ یہ سب حدود و نہایات ہیں، حرکتِ وسطیہ ہرگز حد و نہایت  
نہیں بلکہ حدود و نہایات سے نسبت رکھنے والی۔

تاسعاً خود مذہبِ مُتَشَدِّق پر سلسلہ صاف یہ تھا کہ متحرک کے لئے بحال متحرک تینوں چیزوں سے  
ایک ایک نامنقسم متحد و منفصلی موبہوم ہے مسافت سے وہ نقطہ حرکت سے ان حدود کی موافقات  
زمانے سے ان سمتِ صولی کی موبہوم آئین اس میں اس حدس کی راہ کہاں تھی لہذا زبردستی حرکتِ وسطیہ  
کو حدود میں بھرتی کیا اور خود متحرک کے سر ایک تجدید رکھا، کیا حدس یونہی اخلاط و تکلفات بارہ  
سے ہوتا ہے۔

عاشراً بفرض غلط یہ بھی سہی اب اس سلسلے میں مسافت و حرکتِ قطعیہ بھی ہیں اور متحرک و  
حرکت تو وسطیہ بھی، ان دو سے اگر اُن سیال کا قیاس نکلتا ہے، اُن دو سے اُن موبہوم کا۔ پھر کیا  
وجہ کہ حدس اُدھر کا ہوا چاہئے یہ تھا کہ تعارضِ نظائر کے سبب کسی طرف کا نہ ہوتا اور یوں بھی ہو سکتا ہے  
تو اُدھر کا لینا اور اُدھر کا نہ لینا صرف جواف ہے تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ، یہ ہے اُن کا مُتَشَدِّق و مُتَحَدِّق۔

## مقام بست و ششم

زمانے کا وجود خارجی اصلاً ثابت نہیں۔ یونہی حرکت قطعیہ کا کتب کلام میں انکار وجود زمانہ پر دلائل ہیں جن پر خدشات ہوئے اور کلام طویل ہے یہیں ان میں سے یہ دو مختصر جملے پسند ہیں:

**اول** یہ کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اُس کی مقدار کیسے موجود فی الخارج ہو سکتی ہے۔ شرح مقاصد میں اس سے جواب دیا کہ حرکت قطعیہ امر غیر قار ہے اس کے دو جز۔ ایک ساتھ نہیں ہو سکتے بلکہ ایک جز ختم ہوتا اور دوسرا آتا ہے اُس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں تو یہی حال اُس کی مقدار زمانے کا ہے، ہاں امر متد موجود فی الخارج نہیں بلکہ موہوم ہے۔

**اقول** یہ اعتراف بالحق ہے زمانہ و حرکت قطعیہ انھیں متد متصل ہی کا نام ہے نہ اُس غیر منقسم کا۔ یہ کہنا کہ اس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں۔

**اقول** بلکہ اُس کے عدم فی الخارج کے یہی معنی ہیں کہ وجود امتداد مع فنا کے اجزا محال ہے بلکہ سارے امتداد سے ایک جز فنا ہو تو مجموع فنا ہو کہ عدم جز عدم کل ہے نہ کہ جب ہر جز فنا ہو۔ اس کے بعد شرح مقاصد میں بحث طویل ہے جس کا حاصل وہی کہ حرکت توسطیہ و آن سیال موجود ہیں اور قطعیہ و زمانہ موہوم۔

**اقول** رد کو تائید اور اقرار کو انکار کیونکر قرار دیا جائے۔

دوم یہ کہ زمانہ موجود اگر قابل انقسام ہو تو قار ہو گیا اور ناقابل تو جز۔ لازم آیا کہ زمانہ حرکت اور حرکت مسافت پر منطبق ہے۔ شرح مقاصد میں اس پر رد فرمایا کہ ہم شئی اول اختیار کرتے ہیں اور اجتماع اجزا نہ ہوا کہ اجتماع معیت اور اجزائے زمانہ بعض بعض پر سابق۔ دو جز ساتھ نہیں ہو سکتے کہ قار ہو۔

**اقول** اولاً قار کے لئے وجود میں اجتماع درکار یعنی دونوں جز پر معاً حکم وجود صادق ہو یا محل واحد میں اجتماع، علی الثانی مسافت وغیرہ تمام اجسام غیر قار ہوئے کہ اُن کے کوئی دو جز نہ ایک محل میں نہیں ہو سکتے ورنہ تداخل لازم آئے۔ و علی الاول ضرور زمانہ قار ہوا کہ جب موجود منقسم ہے تو سب اجزا پر معاً حکم وجود صادق ہے۔

ثانیاً زمانہ اگر موجود ہو تو اس کے اجزا موہوم آخرت اعی نہیں بلکہ قطعاً مناشی موجود ہیں ان کا وجود اگر بوجہ تصرف ہوا کہ ایک فنا ہو کہ دوسرا آیا تو موجود نہیں مگر غیر منقسم، اور اگر بلا تصرف ہوا یعنی پہلا باقی تھا کہ دوسرا آیا تو یہی اجتماع فی الوجود و قرار ہے۔ پھر فرمایا ہم شئی دوم اختیار کرتے ہیں



اور جبر لازم نہیں کہ ممکن کہ نامنقسم وہی منقسم ہو۔

**اقول** ہم تشقّق انقسام وہی ہی میں لیتے ہیں اگر موجد غیر منقسم فی الواقع ہے تو جبر لازم ورنہ اجزا اور مقدار یہ مجتمع فی الوجود ہو گئے اور اسی قدر قار ہوئے کہ درکار نہ کہ بالفعل اجزا ہونا جیسے ہر جسم متصل و حدانی خصوصاً فلک جس کا تجزیہ ان کے نزدیک محال تو اس کا انقسام نہ ہو گا مگر وہم میں طرفہ یہ کہ ارسطو ابن سینا اور ان کے چلے ہمیشہ اسے تسلیم کرتے آئے کہ زمانہ و حرکت قطعاً موجود فی الایمان نہیں ان سیال و حرکت توسطیہ سے متوہم ہیں ولہذا اشرح مقاصد میں ان کے وجود خارجی کو اسی طرف راجع فرمایا کہ ان کے راسم خارج میں ہیں جن سے یہ وہم ہوتے ہیں کما تقدّم۔

مگر متشدد جو پوری اس پر بہت کچھ رویا اور کہا یہ فلاسفہ و ارسطو ابن سینا پرافترار ہے وہ یقیناً ساری حرکت قطعاً اور تمام زمانہ معتد ازل تا ابد کو متصل و حدانی بالفعل موجد خارجی مانتے ہیں انکار اس کا کیا ہے کہ وہ کسی آن میں موجود نہیں کہ غیر قاریں اور غیر قار کا وجود کسی آن میں نہیں ہو سکتا اور اس پر کلام ابن سینا میں اشارہ بتایا کہ اس نے حرکت قطعاً کو کہا لایجوز ان یحصل بالفعل قائماً فی الایمان (نہیں جائز کہ حاصل ہو بالفعل اس حال میں قائم ہوا ایمان میں۔ ت) دیکھو اس کے وجود فی الایمان کا منکر نہیں بلکہ وجود قائم یعنی قار کا سب سے پہلے یہ اختراع خضریٰ نے کیا پھر باقر پھر اس کے شاگرد صدر شیرازی پھر اس متشدد نے تقلید کی۔

**اقول** اولاً ارسطو سے زمانہ خضریٰ تک کی تصریحات اور قطرہ سیال و شعلہ جو الہ سے تو ہم خط و دائرہ کے تمثیلات جن سے عامہ کتب فلسفہ مملو اور ان سے عامہ کتب کلام میں منقول سب یہ قرار دینا کہ وہ اپنا مذہب نہ سمجھے کیونکہ قابل قبول۔

**ثانیاً** ابن سینا کا یہاں لفظ قائم دیکھ لیا کہ محتمل وجہ ہے، اور وہیں حرکت توسطیہ میں اس کی تصریح ہے والاخریجوز ان یحصل فی الایمان (اور دوسرا جائز ہے کہ ایمان میں حاصل ہو۔ ت) یہاں لفظ قائم کہاں مطلق حصول فی الایمان کو توسطیہ سے خاص کر رہا ہے اور سب سے صاف تر اس کے برابر حرکت قطعاً میں اس کا قول ذلک لایحصل البتہ للمتحرک وهو بین المبدأ والمآل انما یظن انه قد حصل نحو ان الحصول اذا كانت

المتحرک عند المنتهى ویكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حیث الوجود فکیف له حصول حقیقی فی الوجود دیکھو اس کا ایک ایک لفظ حرکت قطعاً کے مطلقاً وجود یعنی کا منکر ہے اُسے معقول کہا اور کہا جب تک متحرک حرکت کر رہا ہے اس کا حاصل نہ ہونا ظاہر،

ہاں یہ گمان ہوتا ہے کہ جب متحرک مٹھی کے پاس پہنچے اُس وقت یہ حرکت متصلہ حاصل ہوگئی اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ اس وقت حرکت بالکل باطل ہوگئی، اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، پھر صاف کہا کہ اُسے وجود حقیقی کیسے مل سکتا ہے، حقیقی کی قید اس لئے کہ وجود انتزاعی ضرور ہے۔  
ثالثاً ابن سینا اگر تناقض کرے ہیں بحث نہیں متشدد خود اپنے تناقض کی خبر لے فصل زمان میں خود کہا،

تكون الحركة حينئذ قد زالت لانها  
تحصلت في وقت حركة زائل هو جاتی ہے نہ کہ حاصل ہوتی ہے۔ (ت)

سابعاً اور بڑھ کر پورا تناقض لیجئے، اسی فصل میں ایک شششہ طویلہ کے بعد کہا،  
فلا حان الحركة القطعية حقيقة  
اعتبارية في تو ظاہر ہو گیا کہ حرکت قطعیہ حقیقت اعتباریہ ہے۔ (ت)

کیا حقائق اعتباریہ حقائق مواصلہ فی الایمان ہوتی ہیں یہ صریح شدید تناقض ہے مگر حافظہ نباشد۔

خاصاً تمام فلاسفہ اور خود اس متشدد کو مسلم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ متحد و متصم ہیں  
تقصی و تصرم ان کی ذات میں ہے پھر خارج میں متصل وحدانی کیسے ہو سکتے ہیں، اتصال و تصرم کا اجتماع محال، یہ تیسرا تناقض ہے۔

سادساً خود اسی متشدد نے اواخر فصل تناہی الیہا د پھر فصل آن میں حادثہ مجد و تدریجی کی دو قسمیں کیں، ایک وہ کہ بروحیہ تجد و تصرم پیدا ہو جیسے زمانہ و حرکت قطعیہ و اصوات، ان کے لئے کبھی کسی آن میں وجود نہ ہوگا۔ دوسرا وہ کہ تدریجاً پیدا ہو مگر نہ بروحیہ تجد و تصرم بلکہ جز سبائی لاحق کے ساتھ جمع ہو کر پورا حادثہ ہونے کے بعد باقی رہ سکتا ہے اھ، صاف ظاہر ہوا کہ قسم اول کی اشیاء کو جن میں زمانہ و حرکت قطعیہ ہیں بقا نہیں، لہذا کسی آن میں ان پر حکم وجود نہیں ہو سکتا بخلاف قسم دوم کہ بعد تمامی حدوث اُس پر ہر آن میں حکم وجود ہوگا کہ اب پورا موجود ہے، یہ چوتھا تناقض ہے۔



سابقہ جز سابق لاحتی سے جمع نہ ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ دونوں ایک محل میں ہوں  
ایسا تو قطعاً قسم دوم میں بھی نہیں، دو خط کہ ایک دوسرے پر منطبق ہوں ایک پورا ثابت رہے اور  
دوسرے کا ایک کنارہ اس کے کنارے سے ملا رکھو۔ دوسرے کنارے کو حرکت دو یہاں تک کہ  
مثلاً ۶۰ درجے کا زاویہ پیدا ہو اسے قسم دوم کی مثال بتایا ہے کہ حدوث تدریجاً ہو۔ اور بعد تمامی  
حدوث اجزا مجتمع ہیں کیا وہ انفراج جو پہلے درجے میں ہے ساٹھویں میں ہے سب درجے  
اپنی اپنی جگہ جدا نہیں کوئی مجنون ہی ایسا کہے گا بلکہ قطعاً یہی معنی کہ بعد تمامی سب مقارن فی الوجود  
ہیں بخلاف قسم اول متصرم کہ اس میں جو جز آیا فنا ہو گیا اس کے بعد دوسرا آیا تو جب سابق تھا  
لاحتی نہ تھا اب کہ لاحتی آیا سابق معدوم ہو گیا تو مجتمع فی الوجود نہیں ہو سکتے یہ ہے زمانہ حرکت  
قطعیہ، یہ پانچواں تناقض ہے۔

ثامناً سب کو اور خود متشددی کو مسلم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ غیر قار ہیں جب خارج میں  
متصل و وحدانی ہیں قطعاً قار ہوئے۔ یہ چھٹا تناقض ہے۔ متشددی نے باب الحکمت میں کہا حرکت  
قطعیہ موجود فی الایمان ہے نہ بروجہ قرار ذات کہ اجزا مجتمع ہوں کسی آن میں موجود ہو بلکہ بروجہ  
فنا و انقطاع تو حرکت قطعیہ و زمانہ دونوں اپنی ذات میں متصل و وحدانی ہیں مگر جو آن فرض کرد  
ان کے وجود کی ظرف نہیں بلکہ وہ زمانہ ماضی و مستقبل میں حد فاصل ہے ماضی یہ نہیں کہ فنا  
ہو گیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے ماضی ہے کہ اس سے پہلے تھا اور مستقبل یہ نہیں کہ ابھی  
وجود میں نہ آیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے مستقبل ہے کہ اس کے بعد ہے یہی حال حرکت قطعیہ کا ہے  
خلاصہ یہ کہ وہ کسی آن میں نہیں آن آن کا ظرف نہیں، اُن کے غیر قار فی الخارج نے سے یہی مراد ہے  
ہاں اذہان میں قار ہیں۔

**اقول اولاً** نقضی و تصرم یعنی فنا و انقطاع مان کر فنا و انقطاع سے انکار و تنقض  
ہے مگر اُسے اُسی پر ڈھالنا کہ ماضی اس آن کے اندر نہیں اس کے اعتبار سے منقضی و منصرم ہے  
یونہی مستقبل اس آن کے اندر نہیں اس کے لحاظ سے متحد ہے غیر قار ہونے کا یہ حاصل ہے  
دنیا بھر میں کسی امتداد کو قار نہ رکھے گا مسافت قطعاً قار ہے مگر تحرک جس آن میں ہو اس کی ایک  
حد معین میں ہو گا کہ جتنا حصہ مسافت کا طے ہو لیا اس حد میں ہرگز نہیں اس سے پہلے منقضی ہو چکا اور  
جو حصہ بعد کو طے ہو گا وہ بھی اس حد میں ہرگز نہیں اس کے بعد آئے گا تو مسافت بھی غیر قار اور  
منصرم و متحد ہوئی، اور بلا لحاظ حرکت بھی مسافت میں جو نقطہ دو حصوں میں حد فاصل فرض کرو ہرگز

کوئی حصہ اس حد میں موجود نہیں اپنی اپنی جگہ موجود ہیں یونہی زمانے میں جو ان حد مشترک کو تو دونوں حصے اس میں نہیں اپنے اپنے موقع پر موجود بتاتے ہیں خود عقیدہ نے اسی جگہ کہا کہ اسے یوں سمجھو جیسے مکان کے اعتبار سے جسم کا حال کہ وہ خود متصل واحد مکان واحد میں موجود ہے اور جب وہم میں اس کے دو حصے لے تو تو یہ مکان میں جمع نہ ہوں گے ہر حصہ دوسرے کے مکان میں بھی معدوم ہو گا اور بیچ میں جو حد مشترک لی ہے اس میں بھی معدوم ہو گا مگر ہر ایک اپنی اپنی جگہ موجود ہے اگر کھینچ کر ان کے لئے ہر شئی میں اُس کے حصہ و معتبر نہیں کہ کسی شے کے حصے اس کے کسی حد میں نہیں ہو سکتے تو سب غیر قرار ہو جائیں بلکہ معتبر صرف حد زمانہ ہے کہ ان ہے تمام قارات ایک آن میں موجود ہیں اور زمانہ کسی آن میں موجود نہیں لہذا غیر قرار ہوا۔

**اقول** غیر قرار وہ کہ بوجہ تجد و تصرف کسی آن میں نہ ہو زمانے کا آن میں نہ ہونا اس وجہ سے نہیں اُسے تو بتا مہم موجود بالفعول بلکہ علی الدوام مانتے ہو بلکہ اس کی وجہ وہی ہے کہ آن اس کی حد ہے اور کسی شئی کے حصے اس کی کسی حد میں نہیں ہو سکتے اگر اس قدر عدم قرار کو کافی ہے تو ہر قرار غیر قرار ہے ورنہ زمانہ کیوں غیر قرار ہے۔

**ثانیاً** حرکت قطعیہ جبکہ اول تا آخر اپنے زمانے میں موجود ہے بلاشبہ بعد حدوث ہر آن میں موجود ہے، آن اس کی حد نہیں کہ اس میں نہ ہو سکے تو یہ غیر قرار کیوں ہوئی۔ مجرد تدریج فی الحدوث اگر غیر قرار کر دے تو زادی بھی غیر قرار ہو۔

**ثالثاً** بایں معنی زمانہ ذہن میں بھی قرار نہیں کہ امتداد متصور فی الذہن میں جو آن اس کے دو مفروض حصوں میں حد فاصل کو ہرگز کوئی حصہ اس حد میں نہیں ایک اس سے سابق ہے دہرا لاحق۔ اگر کہتے جب سارا اتصال ذہن میں معاً متصور تو مابقائے تصور ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الذہن ہے۔

**اقول** جب سارا اتصال خارج میں معاً متحقق تو مابقائے تحقق ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الخارج ہے، بالجلہ آن کو اگر ظرف وجود ہر حصہ کو تو وہ جیسا خارج میں نہیں ذہن میں بھی نہیں، اور اگر ظرف حکم بالوجود علی السکلی کو تو وہ جیسا ذہن میں ہے قطعاً خارج میں بھی مان رہے ہو، جس آن میں تم نے زمانہ پر تمام متصل وحدانی ہونے کا حکم کیا اُس آن میں کل زمانے پر حکم وجود فی الخارج کیا یا نہیں۔ مغالطہ یہ دیتے ہو کہ خارج میں نفی قرار کے وقت آن کو ظرف وجود لیتے ہو اور ذہن میں اثبات قرار کے وقت آن کو ظرف حکم بالوجود، حالانکہ اول پر



ذہن میں بھی قار نہیں اور دوم پر خارج میں بھی قار ہے۔ بالکل زمانے کے موجود خارجی ماننے میں متشدد کی تمام سعی مردود و بیکار ہے۔ متشدد نے ادا فضل زمان میں کہا عدم قرار معنی اتنا اجتماع ہے۔

۲۔ اقول یہ بھی ہماری اسی تقریر سے رد ہو گیا اجتماع فی الوجود خارجی متشدد ہے تو یہ ہمارا عین مقصود اور تمہارا ازعم مردود، اگر اجتماع فی الوجود الحاصل متشدد ہے تو یہ ہر قار میں حاصل متشدد نے یہیں اس سے پہلے کہا کہ عدم قرار کا صرف یہ حاصل کہ اگر اس میں اجزاء فرض کئے جائیں تو ان میں ایک کا وجود پہلے ہو دوسرے کا بعد۔

۳۔ اقول وجود خارجی بوجود متشدد مراد یا وجود فی الانشراح اول میں تقدم تاخر کس کس کل بوجود واحد متصل موجود بالفعل مانتے ہو اور ثانی سے اگر عدم قرار ہوا تو وجود ذہنی میں نہ خارجی میں۔ عکس اس کا جو تم مانتے ہو، دیکھئے معنی عدم قرار میں کیا کیا بے قراریاں متشدد کو لاحق ہیں اور بنتی ایک نہیں۔

## ابطال دلائل وجود حرکت بمعنی القطع

متشدد نے باب حرکت میں ادا کیا کہ خارج میں حرکت قطعیہ کا وجود بدیہی ہے۔ اقول حاشا بلکہ خارج میں اس کا عدم بدیہی ہے، مبد سے منتهی تک کوئی شے متد متصل وحدانی ہرگز خارج میں نہیں بلکہ ایک شے مقتضی متحد ہے جس کا ہر حصہ پہلے کی فنا پر آتا اور خود فنا ہو کر دوسرے کے لئے جگہ چھوڑتا ہے۔ اس سے ذہن میں ایک اتصال موهوم ہوتا ہے اپنے شیخ کی اور خود اپنی نہ ہستی کہ جب تک حرکت ہو رہی ہے وہ اتصال موجود نہیں اور جب ہو چکی سب فنا ہو گیا۔ متشدد کے حاشیہ میں حدائق نے وجود خارجی حرکت قطعیہ پر یہ دلیل نقل کی کہ حرکت توسطیہ بیضا غیر منقسم ہے جو اجزائے مسافت پر منطبق نہیں ورنہ منقسم وغیر منقسم کا انطباق لازم آئے وہ صرف ان حدود پر منطبق ہے جو مسافت میں فرض کی جائیں اور ہر دو حد کے بیچ میں جو مقدار مسافت رہی اس پر منطبق نہیں تو اگر خارج میں صرف حرکت توسطیہ میں موجود ہو تو چاہئے کہ متحرک کا اجزائے مسافت پر اصلاً گزر نہ ہو بلکہ ہر حد مفروض سے دوسری تک طفرہ کرے اور بیچ میں تمام مقادیر کو چھوڑتا جائے۔

۴۔ اقول اولاً تو حرکت توسطیہ ضرور طفرے کرتی ہے، طفرہ جیسے حرکت قطعیہ میں محال ہے

یونہی توسطیہ میں ۔

ثانیاً جہل شدیدہ کہ یہاں کچھ حدود معینہ مفروضہ لیں مگر انہیں پر مرور ہو اور بیچ کی سب مقداریں متروک ، حالانکہ حدود کی کچھ تعین نہیں ، ہر دو حد کے وسط میں جو مقدار ہے اس میں بھی حدود فرض ہونگی اور ان پر بھی قطعاً مرور ہوا اور ان چھوٹی حدود کے بیچ میں جو چھوٹی مقداریں ہیں ان میں بھی حدود فرض ہو سکتی ہیں ان پر بھی قطعاً گزر ہوا ، یونہی غیر متناہی تقسیم میں ، تو ہر جز مسافت حد فرض ہو سکتا ہے اور ہر حد پر مرور خود مانتے ہو تو ہر جز مسافت پر یقیناً مرور ہوا ۔ فلسفہ کے مستدین ایسے ہی ہوتے ہیں ۔

## ابطال دلائل وجود زمانہ

وہ چند شبہات ہیں :

شبہ ۱ : ہم یقیناً جانتے ہیں کہ طرفین مسافت کے درمیان ایک امکان یعنی اتساع ہے جس میں حرکت ایک حد معین سرعت پر واقع ہو سکتی ہے یعنی اس سے بڑی ہو تو اس مسافت کو اس مقدار اتساع سے زائد میں قطع کرے گی اور اس سرعت ہو تو کم میں یا بڑی ہو تو اس مقدار اتساع میں اس مسافت سے کم طے کرے گی اور سرعت تو زیادہ اسی اتساع کا نام زمانہ ہے اور یہ ہرگز کسی توہم پر موقوف نہیں ، اگر وہم دو اہم معدوم ہوں جب یہی طرفین مسافت میں یہ اتساع ضرور ہے تو یہ حکم ایجابی بنظر واقع صادق ہے تو ضرور یہ اتساع یعنی زمانہ موجود خارجی ہے اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جس کی ہم نے تلخیص کی ۔ یہی دلیل ابن سینا سے آج تک ان متفلسفوں کی بہت بڑی دستاویز ہے اور وہ بوجہ محض مردود ۔

اولاً صدق ایجاب کو اگر درکار ہے تو موضوع کا وجود واقعی اور وہ وجود خارجی سے عام

ہے ۔

اقول فوقیت سمار ثابت ہے ، یہ حکم ایجابی قطعاً صادق و واقعی ہے اور اس سے فوقیت کا وجود خارجی لازم نہیں ۔

ثانیاً یہ جو سرعت بطور اور مسافت کم یا زیادہ طے کرنا لے رہے ہو یہ سب حرکت قطعہ میں ہے ۔ حرکت توسطیہ کہ محض توسط بین المبداء والمقصد ہے نہ سرعت ہو نہ بڑی نہ مسافت کی کمی بیشی سے متغیر اور حرکت قطعہ بالاتفاق غیر یقین امر مہوم تو اس کی مقدار یعنی یہی اتساع جو



اُس کی کمی بیشی کا اندازہ کر رہا ہے ضرور مہوم ہے (مواقف موضحاً)۔  
**شبیہ ۲:** بڑا ہتہ معلوم کہ زمانہ قابل زیادت و نقصان ہے حرکت کہ ایک مسافت میں ایک زمانے میں ہوئی ضرور اُس کا نصف اس سے کم میں ہوا۔ اور امر عدی قابل زیادت و نقصان نہیں۔ لاجرم زمانہ امر وجودی ہے۔ یہ اول سے بھی زیادہ فاسد و کاسد ہے۔ شک نہیں کہ طوفان نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثت سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک جو زمانہ ہے وہ اس سے اکثر ہے جو بعثت سیدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثت اقدس تک (مواقف) یونہی آج سے ختم ماہ حاضر تک جو زمانہ ہے وہ اس سے کم ہے جو آج سے دو ماہ آئندہ تک حالانکہ ماضی مستقبل سب معدوم ہیں۔

**اقول** یہ سندی مناسب نہیں کہ متشدد اور اس کے متبوع تمام ماضی و مستقبل کو موجود مانتے ہیں بلکہ یوں کہتے کہ شک نہیں کہ معدل النہار باقی سببات پر میرے بڑا ہے اور ہرگز اس کے درجے پر میرے بڑا ہے اور ہر فنک کا منطقہ فلکی میں منطقے سے قطر قطر اور محور محور سے بڑا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی شے موجود خارجی نہیں بلکہ قطرہ سیالہ و شعلہ جو آلہ کے خط آبی و دائرہ آتشی لیجے وہ بھی قطعاً چھوٹے بڑے بھی ہو سکتے ہیں اور نصف و ثلث بھی۔ حل یہ کہ تمھاری دلیل شکل ثنائی ہے یعنی زمانہ قابل تفاوت ہے اور کوئی معدوم قابل تفاوت نہیں یا شکل اول ہے اگر عکس کبریٰ کو کبریٰ کرو اور کبریٰ کو اس کی دلیل کہ سائبہ کلیہ کففسہا متعکس ہے بہر حال صغریٰ میں قابلیت خارج میں مراد تو ہرگز مسلم نہیں بلکہ اول نزاع ہے اور مطلق مراد اگر چہ ذہن میں ہو تو کبریٰ میں اگر قابلیت خارجی مقصود توحیداً اوسط متکثر نہیں اور یہاں یہی مطلق مقصود، تو معدوم سے اگر معدوم فی الخارج مراد تو صراحۃً باطل اور سندی وہی قطر و محور و منطقہ اور معدوم مطلق تو اتنا ثابت ہوا کہ زمانہ معدوم مطلق نہیں، نہ یہ کہ موجود خارجی ہے۔

**شبیہ ۳:** باپ کا بیٹے پر وجود میں تقدم قطعاً واقعی ہے اور بڑا ہتہ زمانی ہے اور زمانہ مہوم ہو تو اس کے اعتبار کا تقدم بھی مہوم ہو حالانکہ واقعی ہے۔ اسے بھی بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا یہ بھی مردود ہے تقدم امر عقلی ہے نہ خارجی، ولہذا اعدام کو عارض ہوتا ہے عدم، حادث اس کے وجود سے پہلے ہے اور جب وہ عقلی ہے تو ماہر التقدم خارجی ہونا کیا ضرور۔

(مواقف)

**اقول** شک نہیں کہ تقدم و تاخر نسبتیں ہیں اور نسب اعیان سے نہیں اسی قدر پس ہے

اور اُس سند کی کہ عدم حادث مقدم ہے حاجت نہیں جس پر ایراد ہو کہ اس کا تقدم بالقطع ہے اور کلام اس میں ہے جسے بالذات عارض ہو اور اس کے سبب سے وجود پدید آیا عدم حادث کو۔

**اقول**، خل برقیاس سابق ہے دلیل برقیاس مرکب ہے کہ زمانہ مابہ التقدم الواقعی ہے اور مابہ التقدم الواقعی مہوم نہیں اور جو مہوم نہیں موجود ہے، مقدمہ ثانیہ میں اگر مہوم سے مراد معدوم فی الخارج ہے تو مسلم نہیں بلکہ ادلّ نزاع ہے واقعی کے لئے خاص خارج کیا ضرور، اور اگر مخترع محض مراد اور مقدمہ ثالثہ میں معدوم فی الخارج مقصود تو مقدمہ مردود، عدم اختراع سے خارجیت کب لازم، تو اب موجود سے اگر موجود فی الخارج مقصود تو مقدمہ مردود، عدم اختراع سے خارجیت کب لازم، اور اگر مطلق موجود مراد تو صحیح ہے، اور اب اثبات ثبوت ہوا کہ زمانے کے لئے ایک نحو وجود ہے نہ کہ خاص خارجی۔

**شبہ ۴** : ناہین زمانہ زبان سے انکار کرتے اور دل میں خوب مانے ہوئے ہیں، مہینوں، برسوں کی طرف تقسیم کرتے ہیں، وقائع معاملات کی تاریخیں اس سے منضبط کرتے ہیں، اپنی عمریں دراز اعداد کی کوتاہ چاہتے ہیں (مشق)۔

**اقول** اولاً گرفتاران زمانہ زبان سے موجود خارجی کہتے اور دل میں خود اس سے منکر ہیں کہ اُسے غیر قائم متصرف مان رہے ہیں۔

ثانیاً نفی واقعیت نہیں کی جاتی اور جو کچھ مذکور ہوا مستلزم خارجیت نہیں فلاسفہ منطقۃ البروج کو بروج درجات و دقائق و ثوانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں۔ اُن سے تقویمات و انظار و اتصالات منضبط کرتے ہیں۔ اپنے لئے اضافات مثل ابوت اعداد کے لئے سلوب مثل عمی کی تمنا کرتے ہیں حالانکہ ان میں سے کوئی کچھ موجود خارجی نہیں۔

ثالثاً اس کی تقسیم اور ایک حصہ دراز ایک کوتاہ ہونا تمہارے نزدیک بھی نہیں مگر ذہنی پھر اُس سے وجود خارجی کیونکہ لازم بلکہ واقعیت یہی لازم مجرد قسمت نہیں خطِ آبی و دائرہ ناری بھی صالح تقسیم ہیں۔

**شبہ ۵** : وجود ذہنی تین قسم ہے :

ایک اختراعی محض جیسے انیاب احوال۔

دوم وہ کہ شے کو اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے کوئی حالت واقعی عارض ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اُسی شے کے تصور پر موقوف ہوگی کہ اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے ہے مگر اُس کے



بعد کسی عقل ذہن کی محتاج نہ ہوگی کہ اختراعی نہیں واقعی ہے مثلاً جب کسی نے اپنے ذہن میں ”زید قائم“ حکم کیا خود اس سے لازم آیا کہ اس کے ذہن میں ایک موضوع دوسرا محمول ہے اگرچہ وہ وضع و حمل کا تصور نہ کرے لیکن جب تک ذہن میں یہ حکم نہ تھا وضع و حمل بھی نہ تھے۔

سوم کسی شے کی حالت خارجی سے منتزع جیسے فوقیت و عی یہ قسم اضافیات و سلب میں منحصر ہے، اور ظاہر ہے کہ نہ زمانہ اختراع محض ہے نہ کسی موجود ذہنی کو عارض کہ اسے تصور نہ کریں تو زمانہ ہی نہ ہو نہ وہ اضافت یا سلب ہے، لاجرم موجود خارجی ہے (متشدد فصل الظنون فی الزمان) یہ محض زخرفہ ہے۔

اولاً منتزع عن الخارج کا سلب اضافت میں حصہ مردود۔ حرکت فلک سے جو دوائر صفار و کبار منطقہ سے قطبین تک منتزع ہوتے ہیں قطعاً اس کی حالت خارجیہ سے منتزع ہیں اور سلب و اضافت نہیں۔

**ثانیاً اقول** موجود ذہنی واقعی کا دو میں حصہ ممنوع کیوں نہیں جائز کہ کوئی شے ذہن میں اصلاً پیدا ہو کہ نہ خارج سے منتزع ہو نہ کسی موجود ذہنی کی حالت جیسے خود انتزاع کہ کسی موجود ذہنی کا وصف نہیں بلکہ موجود ذہنی اس سے پیدا ہوتا ہے اور منتزع بھی نہیں ورنہ انتزاع کے لئے انتزاع درکار ہو اور جانب مبدئ تسلسل لازم آئے کہ منتزع کا وجود انتزاع پر موقوف اور یہ اعتبار تائید بھی محال فافہم (تو سمجھ لے۔ ت)۔

عہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کوئی کھنے والا کہہ سکتا ہے کہ انتزاع تو ذہن کے اعمال میں سے ہے۔ اور وہ اور اس کے اعمال جیسے تصور و حکم موجودات خارجیہ سے ہیں۔ موجود ذہنی تو وہ ہوتا ہے جس کا وجود ذہن کے عمل سے ہو، تو سمجھ لے، اور اس پر یہ اعتراض ہے کہ کسی سند خاص میں کلام مستدل کو نفع نہیں دیتا اور نہ بھوک میں اسکے کام آتا ہے۔ (ت)

عہ یشیر الی ان لقائل ان یقول ان  
الانتزاع من اعمال الذهن وهو  
اعماله كالصور والحكم من الموجودات  
الخارجية وانما الموجود الذهنی  
ما وجوده بعمل الذهن فافهم  
وفیه ان الکلام فی السند الخاص  
لا یجوز المستدل ولا یغنیه  
من جوع ۱۲ منہ غفرلہ۔

**ثالثاً اقول** خود کہتے ہو کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے اور تمہارے سب اگلوں کو اعتراف تھا کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو زمانہ ایک موجود ذہنی کو عارض ہوا اور جب یہ برہان سے ثابت تو اس پر یہ استبعاد کہ زمانہ تصور پر موقوف ہو گیا تصور نہ ہو تو زمانہ ہی نہ ہو محض جہالت ہے، ہاں ایسا ہی ہوگا پھر کیا محال ہے بلکہ ایسا ہی ہونا واجب کہ مقدار حرکت ہونے کو یہی لازم۔ اس کا جواب جہلا کی طرف سے ادعا کے بداہتہ ہوتا ہے کہ ہم بداہتہ جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں تو زمانہ ضرور ہوگا۔

**اقول** برہاناً ہم جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں زمانہ ہرگز نہ ہوگا اور جواب ترکی بہ ترکی وہ ہے کہ مقام ۲۹ میں آتے ہیں کہ ہم بداہتہ جانتے ہیں کہ اگر فلک و حرکت نہ ہوں زمانہ ضرور ہوگا، اس پر سفہا کہتے ہیں بداہت وہم ہے جب زمانہ اُسی کی مقدار تو بے اس کے کیونکہ ہو سکتا ہے ہم کہتے ہیں وہ تمہاری بداہت وہم ہے جب زمانہ ایک امر ذہنی کی مقدار تو بے ذہن و ذاہن کیونکہ ہو سکتا ہے، فرق اتنا ہے کہ تم جس پر تکذیب بداہت کرتے ہو یعنی زمانے کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا وہ ہرگز ثابت نہیں، جیسا کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے، تو تمہاری تکذیب کا ذب ہے اور ہم جو تمہاری بداہتہ وہم یہ کا رد کرتے ہیں اس پر برہان ناطق ہے تو ہمارا رد صادق ہے۔

**رابعاً** حالت خارجی سے منزع کا وجود ذہنی بھی تصویر شی پر موقوف، تو اس میں اور قسم دوم میں فرق کرنا یہاں سلب و اضافت میں حصر لینا اور وہاں یہ کہنا کہ وہ کسی تصور پر موقوف اور زمانہ ایسا نہیں اور شی اختراعی بڑھانا محض تطویل و تہویل ہے اصل اتنی ہے جو تمہارے دلوں میں ملا دی گئی ہے کہ زمانے کا وجود اذہان پر موقوف نہیں، اگر یہ ثابت ہو تو پھر کسی تطویل و تہویل کی کیا حاجت، خود ہی مدعا ثابت۔ اور اگر یہ ثابت نہیں اور بے شک نہیں تو اسے پیش کرنا صراحۃً مصادرہ علی المطلوب ہے اور تمہاری دلیل مردود و مطلوب، اس مصادرے کے چھپانے ہی کے لئے یہ تشقیق و شقشقہ تھا تشدق اسی کا نام ہے۔

**شبیہ ۶:** زمانہ اگر انتزاعی ہو تو ضرور ہے کہ اس کا منشا انتزاع کم متصل غیر قرار موجود فی الخارج ہو ورنہ تسلسل لازم آئے، اُسی منشا موجود خارجی کا نام زمانہ ہے۔ (ملاحظہ علی المتشدد)



**اقول اولاً** کیا ضرور ہو کہ منشاء کم ہو بلکہ مستکم ذہنی جس کے اتصال سے یہ کم منزع ہے۔  
**ثانیاً** کیا محال ہے کہ وہ مستکم ذہنی کسی موجود خارجی غیر مستکم سے منزع ہو۔  
**ثالثاً** کیا ضرور ہے کہ وہ منزع عنہ غیر قار الذات ہو ممکن کہ بحسب نسب متحد ہو، تسلسل لازم آیا، نہ کسی غیر قار کا خارج میں وجود، اور یہاں ایسا ہی ہے زمانہ حرکت قطعیہ سے منزع ہے اور وہ حرکت توسطیہ بسیطہ کے متحدہ نسب سے۔

**تنبیہ جلیل:** اقول احادیث میں ہے کہ ایام و شہور محسور ہونگے۔ جمعہ و رمضان شفیع و شہید ہوں گے۔ ہر مہینہ اپنے ہر قسم قانع کی گواہی دے گا سوائے رجب کے کہ حسنات بیان کرے گا اور سیئات کے ذکر پر کچے گایں بہرا تھا مجھے خبر نہیں، اس لئے اسے شہر اصم کہتے ہیں۔ ہر مہینہ اپنے آنے سے پہلے خدمت اقدس حضور ستینا غوث اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں حاضر ہوتا اور جو کچھ اس میں ہونے والا ہے سب عرض کرتا اس سے زمانے کے وجود خارجی پر استدلال نہیں ہو سکتا، یہ ارواح ہیں کہ ان معافی سے متعلق ہیں یا عالم مثال کے تشکلات جن میں اعراض متحدہ ہوتے ہیں۔ خود اس فقیر نے ایک سال جس سے پہلے کشش باراں ہو چکی تھی فصل بارش کے دوسرے مہینے کو جسے ہندی میں ساون کہتے ہیں ایک نہایت سیاہ فام تروتازہ فرج حبشی کا شکل میں دیکھا کہ میرے کمرے کے دروازے پر آکر کھڑا ہوا، ساون میں خوب کالی گھٹائیں آئیں اور زور شور سے برسیں۔

ردّ شبہہ کے لئے دو باتیں بس ہیں :  
**اول** شہور و ایام زمانے کے اجزائے ممتازہ منفردہ ہیں اور زمانے کے اجزاء کا ایسا وجود خارجی مخالفین بھی نہیں مانتے۔

**دوم** سارا دن اور پورا مہینہ مجتمع حاضر ہوگا حالانکہ مخالفین بھی خارج میں اس کا اجتماع اجزاء محال جانتے ہیں۔ بہر حال امور آخرت کو امور دنیا پر قیاس نہیں کر سکتے وہاں اعمال کہ اعراض ہیں میزان میں رکھ کر توئے جائیں گے جب وہ قیام بالذات اعراض کے قیام بالذات کا موجب نہ ہو اور وجود خارجی وجود خارجی کا مستوجب نہ ہوگا۔

فاستقسم وثبتت ثبتنا اللہ  
 وایاک بالقول الثابت  
 فی الحیوة الدنیا وفی  
 سیدھا ہو جا اور ثابت قدم رہ، اللہ تعالیٰ  
 ہمیں اور تجھے ثابت رکھے حق بات پر دنیا  
 کی زندگی میں اور آخرت میں۔ اے اللہ!

## مقام بست و مفتاح

زمانے کے لئے خارج میں کوئی منشا انتزاع بھی نہیں ہے۔  
**اقول** اس کا منشا انتزاع حرکت قطعیہ ہے یا توسطیہ یا آنا فنا واحد و مفروضہ مسافت  
 ہے اس کی نسبت متحدہ یا آن سیال یا اس کا سیلان یا مسافت یا اس کا اتصال  
 یا نسب متحدہ یا اس کے اتصال سے حرکت کا اتصال عرضی یا متحرک یا اس کا اتصال یا متحدہ نسب  
 ان کے سوا تیرہویں کوئی چیز ایسی متعلق نہیں جس سے انتزاع زمانہ کا توہم ہو سکے، اور ان بارہ میں  
 کوئی صالح انتزاع زمانہ نہیں اس کے لئے چار شرطوں کی جامعیت لازم،  
 (۱) امتداد کہ بسیط غیر منقسم سے انتزاع امتداد معقول نہیں۔

(۲) عدم قرار کہ قرار من حیث ہو قرار سے انتزاع غیر قرار نامتصور۔

(۳) وجود خارجی کہ اسی میں کلام ہے۔

(۴) اس کا وجود زمانے پر موقوف نہ ہونا کہ دور نہ ہو۔

ان بارہ میں سے کوئی شے ان چاروں شرائط کی جامع نہیں۔

شرط اول سے حرکت توسطیہ و آن سیال خارج کہ بسیط غیر منقسم ہیں۔

شرط دوم سے یہ دونوں اور مسافت و متحرک اور ان کے اتصال یہ چھ خارج کہ قرار ہیں۔

شرط سوم سے باقی چھ نیز آن سیال، سات خارج کہ ہم ثابت کر آئے کہ حرکت قطعیہ

موجود فی الخارج نہیں تو اس کا اتصال عرضی بدرجہ اولیٰ اور یہ کہ آن سیال اور اس کا سیلان

محض اخراج ہے اصل ہے اور نسبتوں کا اعیان سے نہ ہونا بدیہی شرط چہارم سے سیلان آن

اور تینوں متحدہ نسب بلکہ حرکت قطعیہ اور اس کا اتصال عرضی بھی یہ چھ خارج ہم مقام ۲۵ میں

ثابت کر آئے کہ سیلان آن بلحاظ زمان ہی ہے اور متحدہ کا زمانے پر توقف بدیہی کہ وہ نہیں

مگر یہ کہ آن سابق میں نسبت یہ تھی اور لاحق میں یہ، اور عنقریب ہم مقام ۲۸ میں ثابت کریں گے

کہ حرکت قطعیہ زمانے پر موقوف اور اس کا اتصال عرضی اس کی ذات پر موقوف ہونا ظاہر تو زمانے

کا ان سے انتزاع دور ہے۔ تو روشن ہوا کہ خارج میں کوئی منشا نہیں جس سے انتزاع زمانہ

ہو سکے۔ اگر کئے جب خارج میں نہ زمانہ نہ اس کا منشا انتزاع تو انیاب اغوال کی طرح محض



اختراع، اور یہ عقلاً باطل اور نقلاً ابتداء۔

**اقول** ہاں مشدق اور اس کے مقبوعوں کے طور پر ایسا ہی ہے کہ وہ اسے موجود خارجی مانتے ہیں حالانکہ خارج میں نہ وہ نہ منتشر، اور ایسی شئی کو حکم وہم موجود فی الخارج سمجھنا ہی انیاب اغوال کا اختراع ہے۔ لیکن موجود ذہنی کو موجود ذہنی جاننا اختراع نہیں واقعیت ہے۔ جیسے معقولات ثانیہ کو اسے انیاب اغوال سے کہنا جنون ہم اور ثابت کر چکے کہ زمانہ ممکن کہ کسی حالت ذہنیہ سے منتزع ہو ممکن کہ بلا انتزاع احالہ ذہن میں موجود ہو اور دونوں صورتوں پر انیاب اغوال سے نہیں ہو سکتا۔

**تنبیہ نافع** : اقول حق یہ ہے کہ یہ ایک سخت کند غیبی ہے کہ وہم کی گردن میں ڈالی گئی اور عقول ناقصہ کے سر اس میں پھنس گئے لبسنا علیہم مایلبسون (اور ہم نے ان پر وہی شبہ رکھا جس میں اب پڑے ہیں۔ ت) کے زبردست پانڈل نے اس دارالامتحان میں اس کا حل تلاش سخت محکم کر دیا کہ

تو چنداں کہ اندیشی گرد و بلند سر خود برون ناورد زین کمند  
(تو جتنا اندیشہ کرے گا وہ اور بلند ہوگی، اس کمند سے اپنے سر کو نہیں پچایا جاسکتا)  
ان کی ناقص عقول میں آہی نہیں سکتا کہ بجلا زمانہ کیونکر محض مہوم ہو اُن کی بدہمت وہم حکم کرتی ہے کہ اگر ذہن و ذراہن کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا حالانکہ وہی بدہمت حکم کرتی ہے کہ اگر فلک و حرکت کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا۔ اسے بدہمت وہم کہتے ہو اُسے کیوں نہیں کہتے اتنی بات وسواس نے اُن کے دلوں میں ڈالی اور یہ وہ پہلا بنیاد کا پتھر تھا جس پر صد ہا کفریات کی عمارت چھتے چلے گئے جب زمانہ خود موجود متصل ہے ضرور ازلی ابدی ہوگا ورنہ زمانے سے پہلے یا بعد زمانہ لازم آئے اور جب وہ سرمدی ہے ضرور حرکت فکلیہ کہ اُن کے زعم میں یہ اسکی مقدار ہے ازلی ابدی ہے تو فلک الافلاک قدیم ہے پھر استحالہ خلا سے نیچے کے افلاک و عناصر قدیم ہیں غرض عالم قدیم ہے اور جو ان سے بھی زیادہ بد عقل تھے اُن پر یہ گتھی اور بھی کری لگی انکی عقل میں بھی نہیں آ سکتا کہ کوئی موجود زمانے سے خارج ہو ایسی ہی وہم پروری اُن پر مکان و جہت سے پڑی بھلا جو کسی جگہ نہ ہو کسی طرف نہ ہو کسی وقت میں نہ ہو موجود کیسے ہو سکتا ہے، ناچار

انہوں نے اپنے معبود کو زمانی مکانی جہت میں مستقر مان کر خاصہ ایک جسم بنا دیا، لاحول و لا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم (نگاہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ ٹیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

## مقام بست و ششم

زمانہ موجود ہو خواہ موہوم کسی حرکت کی مقدار نہیں ہو سکتا۔  
**اقول** ظاہر کہ زمانہ حرکت تو سطحیہ کی مقدار ہونا ناممکن کہ وہ متجزی ہی نہیں، یہ امتداد وہ متحدہ نہیں یہ غیر قار تو ضرور اگر ہوگا تو حرکت قطعیہ کی مقدار ہوگا تو جو زمانہ وجود حرکت قطعیہ پر موقوف کہ معروض کو عارض پر تقدم بالذات، اور حرکت قطعیہ کا نہ صرف تشخص بلکہ نفس مابیتہ انتقال پر موقوف کہ یہ اس کی ایک نوع ہے تو اسے اس تقدم بالذات، اور انتقال بدلتہ تقدم غنقل عنہ پر موقوف، اگر منتقل عنہ پہلے نہ تھا انتقال کس سے ہوا، اور پھر ظاہر کہ یہاں سابق و لاحق جمع نہیں ہو سکتے ورنہ انتقال انتقال نہ ہوا اور تمھاری تصریحوں سے وہ تقدم جس میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں نہیں ہوتا، مگر زمانی۔ اور بلاشبہ تقدم زمانی وجود زمانہ پر موقوف تو جو زمانہ وجود زمانہ پر کسی درجے مقدم، اس سے زائد کیا محال درکار۔

الحمد للہ ہماری اس تقریر سے دفع دور کا وہ جملہ جوائی المبین و قبسات باقر و غیر ہا میں کیا گیا دفع و دور ہو گیا دوریوں قائم کیا جاتا تھا کہ زمانہ کی مقدار حرکت ہے، حرکت پر موقوف اور حرکت کا وجود ممکن نہیں مگر سرعت و بطور کی ایک حد معین پر اور سرعت و بطور بے تقدّر زمانہ ناممکن، تو حرکت زمانہ پر موقوف، اور اس کا جواب یہ دیا تھا کہ زمانہ مابیت حرکت پر موقوف ہے اور مابیت میں سرعت و بطور کچھ داخل نہیں، یہ حرکت شخصہ کو درکار تو تشخص حرکت زمانی پر موقوف ہوا، اور دو نہیں جیسے مقدار جسم پر موقوف اور جسم اپنے تشخص میں مقدار کا محتاج۔ ظاہر ہے کہ ہماری تقریر سے آچے کچھ مس نہیں۔ ہم نے خود مابیت حرکت کا زمانہ پر توقف ثابت کیا ہے، مباحث یہاں اور بھی ہیں جن کے ایراد سے اطالت کی حاجت نہیں۔

## مقام بست و نہم

زمانہ کا مقدار حرکت فلیکھ ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں بلکہ نہ ہونا ثابت ہے، شے کو معدوم



ماننے سے اُس کی مقدار کا عدم بالبداهت لازم آتا ہے (کوئی عاقل گمان نہیں کر سکتا کہ جسم تو معدوم ہے مگر اس کا طول و عرض باقی ہے) زمانہ اگر مقدار حرکت فلیک ہو تا تو اس کے عدم سے اس کا عدم بدیہی ہوتا اور یہ تصور کرنا کہ فلک نہیں اور زمانہ ہے ایسا تصور ہوتا کہ حرکت نہیں اور ہے حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ اس کے خلاف پر یہ یقین ہوتا ہے کہ اگرچہ نہ فلک ہو تا نہ اس کی حرکت جب بھی ایک امتداد جس سے تقدم و تاخر و ماضی و مستقبل ہوں ضرور ہوتا، اور اگر تصور کریں کہ فلک نہ تھا پھر ہوا یا ساکن تھا پھر متحرک ہوا یا آئندہ فلک یا اس کی حرکت نہ رہے جب بھی وہ امتداد تھا اور رہے گا (کہ تھا اور نہ تھا اور پھر آئندہ سب اُسی سے متعلق ہیں) فلسفی کا زعم یہ کہ یہ بداهت بداهت وہم سے جیسے وہم کا یہ زعم کہ فلک الا فلاک کے باہر غیر متناہی فضا ہے محض تحکم ہے یہ امتداد (جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے جسے ہر جہتہ اور ہر اہلہ جانتا ہے) اس پر یقین دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ حرکت، فلک کو موجود مانیں یا معدوم، اگر یہ حکم عقل کا ہے تو دونوں حالتوں میں اور وہم کا ہے تو دونوں میں یہ تفرقہ کہ حرکت فلک ماننے کی حالت میں تو یہ حکم عقل ہے اور نہ ماننے کی حالت میں حکم وہم ہے محتاج برہان ہے حرکت فلک نہ ہونے کی حالت میں اگر اذیان اسے قبول کر سکتے ہیں کہ وہ امر واضح جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے) نہ ہوگا تو حرکت فلک ہونے کی حالت میں اسے کیوں نہ قبول کر سکیں گے (لیکن وہ دونوں حالتوں کو اس کے قبول و انکار میں یکساں پاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ امر واضح کوئی حسد اگانہ شئی ہے جس کے ماننے کو فلک و حرکت فلک سے کوئی تعلق نہیں (شرح مقاصد بتلخیص ترتیب و ایضاح زیادة الاہلہ منا)

**اقول** کلام بہت چمکیلا ہے مگر یہاں مفید نہیں وصف شئی اگر اسی وصف سے کہ فلاں شئی کا وصف ہے مشہور و معلوم ہو تو بیشک رفع شے سے اس کا رفع بدیہی ہوگا اور اگر وہ فی نفسہ معلوم و متیقن اور اس کا وصف شے ہونا معلوم و مسلم نہ ہو اگرچہ وہ واقع میں وصف

علامہ نے یہاں یہ زمانہ کیا کہ لہذا آج تک کسی عاقل نے یہ زعم نہ کیا کہ حرکت فلک کا اذلی ابدی ہونا بدیہی ہے۔

**اقول** عدم حرکت سے عدم زمانہ کی بداهت اسے مستلزم نہیں کہ حرکت فلک کی سرمدیت بدیہی ہو یہ جب ہو تا کہ زمانہ کی سرمدیت بدیہی ہوتی ۱۲ منہ غفر لہ۔

شے ہو تو ہرگز رفعِ شئی سے اس کا رفعِ خیال بھی نہ کرینگے اور وہ یقیناً جو ان کو اُس وصف پر بالاستقلال حاصل ہے وجودِ شئی و عدمِ شئی کی تقدیروں سے نہ بدلے گا، ان کے نزدیک استقلال سے واقع میں اس کا استقلال لازم نہیں، تو اس بیان سے مقدارِ حرکتِ فلک ہونے کی نفی نہیں ہوتی وہاں جہاں وہ زمانے کے وجودِ خارجی پر کہتے ہیں کہ ہم قطعاً جانتے ہیں کہ ڈھن ہوتا جب بھی زمانہ ہوتا وہاں یہ تقریر مفید ہے جس طرح ہم نے مقام ۲۶ میں ذکر کی اور یہیں اس پر استدلال کی حاجت نہیں مدعیِ مخالفت ہے اس کی دلیل کا ابطال ہی بس ہے بلکہ ہم اُسی کی دلیل سے ثابت کر دیں گے کہ زمانہ حرکتِ فلک کی مقدار نہیں فلسفی اپنے ذہن پر دلیل یہ گھڑتا ہے کہ زمانہ مقدارِ حرکت ہے اور ازلی وابدی تو حرکتِ مستقیمہ کی مقدار نہیں ہو سکتا ایک ہی حرکت ہو تو بعداً متناہی لازم یا پلٹ پلٹ کر ہو تو ہر پلٹے پر سکون ضرور کہ دو حرکتِ مستقیمہ متصل نہیں اور اس کے سکون سے زمانہ کہ اس کی مقدار ہے منقطع ہو جائے گا لاجرم مقدارِ حرکتِ مستقیمہ ہے اور واجب کہ یہ حرکت ہر حرکت سے سریع ہو ورنہ زمانہ اسرع کی تقدیر سے عاجز رہے گا حالانکہ جملہ حرکات اس سے اندازہ ہوتی ہیں اور واجب کہ سب حرکتوں سے ظاہر تر ہو کہ اس کی مقدارِ زمانہ ہر صبی و جاہل پر ظاہر ہے اور وہ نہیں مگر حرکتِ یومیہ جس سے رات، دن، مہینے، برس اندازہ کئے جاتے ہیں۔ اور واجب کہ جو جسم اس سے متحرک ہے بسیط ہو کہ مختلف الطبیعة اجزاء سے مرکب ہو تو ہر جز اپنے چیزِ طبعی سے جدا ہو کر قسراً اسی چیزِ کل میں ہوا، اور قسراً دوام نہیں تو انجام کار اجزاء متفرق ہو جائیں اور جسم ٹوٹ کر حرکت نہ رہے زمانہ قطع ہو جائے اور جب وہ بسیط ہے تو واجب کہ گره ہو کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے تو ثابت ہوا کہ وہ جسم جس کی مقدار حرکتِ زمانہ ہے وہی گره بسیط متحرک بجز حرکتِ مستقیمہ ہے جس کی حرکت حرکتِ یومیہ ہے اور وہ نہیں مگر فلک الافلاک۔ اور یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فلک اور اس کی حرکت ازلی ابدی ہیں۔

اقول حاشا بلکہ فلاسفہ کا کذب و سفہ۔

اولاً ہم ثابت کر چکے کہ زمانہ مقدارِ حرکت ہی نہیں۔

ثانیاً باذنہ تعالیٰ روشن کرینگے کہ وہ قطعاً حادث ہے۔

ثالثاً مقام ۲۱ میں واضح ہو چکا کہ حرکاتِ مستقیمہ کا اتصال جائز۔

سابعاً نہ سہی پھر انقطاعِ زمانہ ہی کیا محال۔

خاصاً وجوب انقطاعِ قسراً رد مقام ۱۲ میں گزرا۔



سادہ سنا ان سب سے قطع نظر ہو تو اس کے حرکت مستدیرہ وضعیہ ہونا ہی کیا ضرور ، کیوں نہیں جائز کہ کسی دائرے یا مدار بعضی عددی شلجی ایللیجی پر حرکت اینیہ ہوا بنے لائنا ہی بعد لازم نہ تھل سکون ۔

سابعاً غایت یہ کہ اُس حرکت سے اسرغ نہ ہونہ کہ وہی اسرغ ہو ۔  
ثامناً اگر اُس کی بساطت ضرور تو ہم ثابت کر چکے کہ افلاک بسیط نہیں تو ضرور زمانہ مقدار حرکت فلک نہیں ۔  
تاسعاً بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہونے سے شکل طبعی ہونا کب واجب ، جیسے تین عنصر کُریت پر نہیں ۔

عاشراً زمانہ کا اظہار اشیا سے ہونا کیا اسے مستلزم کہ وہ حرکت بھی ایسی ہی اظہر ہو اُس کا مقدار حرکت ہو خود شدید الخفا ہے لاکھوں عقلا سے نہیں مانتے ، اور اگر یہ بھی ایسا ہی ظاہر ہوتا جب بھی خاص اُس حرکت کا ظہور کیا ضرور ، عام اذہان میں اتنا ہونا کہ یہ کسی حرکت کی مقدار ہے اُس حرکت کے معلوم ہونے کو کب مستلزم ۔

حادی عشر یہ بھی ماننا تو اب ضرور ہے کہ وہ حرکت حرکت فلک نہ ہو کہ حرکت فلک سخت اشد الخفا ہے ہیأت جدیدہ والے تو سرے سے فلک ہی نہیں مانتے اور ہیأت اسلامیہ فلک کا متحرک ہونا قبول نہیں فرماتی ، اور عامہ اذہان یہی اُس سے خالی تو ضرور یہ حرکت حرکت یومیہ حرکت شمس ہے جس سے ہر جاہل ہر بچہ تک آگاہ اور بلاشبہ اظہر الحركات ہے ۔  
ہیأت جدیدہ اگرچہ ہنگام ادعا سے براہ جہالت منسوب بزمن کرے مگر اعمال و محاسبات میں وہ بھی حرکت شمس ہی کہتی اور لکھتی اور اس کے مدار منطقۃ البروج کا نام ”آف دی سن“ ( OF THE SUN ) رکھتی ہے یعنی شمس کا راستہ ، نہ آف دی ارتجیع ( OF THE EARTH ) زمین کا ۔

ثانی عشر بساطت کا شگوفہ بھی یہی ٹھل کھلاتا ہے ، ہم مقام اول میں ثابت کر چکے کہ بسیط کی شکل طبعی کُرہ مضمتہ ہے جو ت ہے اور شمس ہی ایسا ہے نہ کہ فلک تو ضرور حرکت یومیہ شمس ہی کی حرکت ہے نہ فلک کی تشدق زیادہ چالاک ہے ، اُس نے تمام احتمالات کا احاطہ کر کے ماورائے مطلوب کا ابطال چاہا اور کہا حرکات مستقیمہ و کمیہ و کیفیہ نیز تمام طبعیہ و قسریہ سب حادث ہوتی ہیں اور حادث کو زمانہ درکار ، تو زمانہ کہ اُن پر مقدم ہے

اُن کی مقدار نہیں ہو سکتا نیز مستقیمہ طبعیہ سے پہلے تحدید جہات درکار اور وہ نہ ہوگی مگر ایسے جسم سے جس کی حرکت مستدیرہ واجب اور قسریہ بے امکان طبعیہ نہیں تو یوں بھی زمانہ حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہو سکتا۔ نیز حرکت کو اتصال مسافت کے ذریعہ سے جو اتصال عرضی ملتا ہے وہ علت زمانہ ہے اور حرکات کیفیہ بلکہ کمیہ بحیثیت کمیہ کے لئے بھی اتصال مسافتی نہیں صرف اتصال زمانی ہے تو اس وجہ سے بھی یہ خارج ہوئیں اور نہ رہی مگر حرکت مستدیرہ ارادیرہ ازلیہ ابدیہ وہی زمانہ بنائے گی اور وہ نہیں مگر حرکت فک۔

**اقول اولاً** حرکت مطلقاً ہو سکتی ہی نہیں مگر حادث کہ وہ انتقال ہے اور انتقال موجب مسبوقیت اور ازلی مسبوقیت سے پاک اور قدم نوعی کی گندہم پہلے ہی کاٹ چکے ہیں تو حرکت سے علی الاطلاق یا تھ دھولو، اور زمانہ کے مقدار حرکت ہونے کو استغفا دو۔

ثانیاً طبعیہ کا عدم دوام یا اس پر مبنی کہ مستدیرہ طبعیہ نہیں ہو سکتی اور مستقیمہ کا دوام لاتنا ہی بعد کو مستلزم ورنہ نخل سکون لازم یا اس پر کہ طبعیہ نہ ہوگی مگر جب حالت منازہ پائی جائے اور وہ نہ ہوگی مگر قاسر سے اور قسر کو دوام نہیں یا اس پر طبعیہ طلب مقتضائے طبعیہ کے لئے ہے اسے پاکر سکون واجب اور طبعیہ کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال اور ہم ثابت کر چکے کہ پانچوں مقدمے باطل و ممنوع ہیں، چارم کا ابطال مقام دہم میں گزرا۔

ثالثاً یونہی قسریہ کا عدم دوام یا اس لئے ہے کہ مستدیرہ قسریہ نہیں ہو سکتی نہ مستقیمہ دائرہ نہ قسر کو دوام، اور تینوں باطل ہیں۔

سابعاً کمیہ کا دوام کیوں محال نو دائم کے لئے بھی بعد غیر متناہی درکار نہیں، ممکن کہ ایک بار گز بھر نو ہو پھر آدھ گز پھر پاؤ گز، یونہی الی غیر النہایۃ کہ تقسیم ذراع نامتناہی ہے اور کبھی دو گز تک بھی مقدار نہ پہنچے گی نہ کہ غیر متناہی اور قوت جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر نہ ہونا مقام ۲۲ میں باطل ہو چکا اور ذبول میں تو کوئی دقت ہی نہیں کہ تجزیہ جسم نامتناہی ہے۔

خاصاً یونہی دوام حرکت کیفیہ کا استحالة ممنوع۔

سادساً انقطاع زمانہ ہی کیا محال، پھر دائماً کی کیا حاجت۔

سابعاً ہم مقام ۲۶ میں ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت محتاج زمانہ ہے تو زمانہ اسکی



مقدار نہیں ہو سکتا۔

ثامنًا تحدید جہات کا قضیہ بھی طے ہو چکا۔

تاسعًا غلط ہے کہ محد کا استدراہ واجب بلکہ ہم ثابت کر چکے کہ باطل۔

عاشرًا یہ بھی غلط کہ جہاں طبع نہیں قصر نہیں۔

حادی عشر ہر ایک کی مسافت اس کے لائق ہے حرکت کیہ کہ ذبول یا تکاثف سے ہو اس کی مسافت جسم تعلیمی ہے کہ ہر آن مقدار گھٹے گی اور وہ ضرور اتصال رکھتا ہے اس کے ذریعہ سے کیہ کو بحیثیت کیہ ہونے کے اتصال عارض ہوگا اگرچہ نمود تختخل میں بحیثیت اینیہ ہوتا۔ ثانی عشر تم تو آن سیال کو راسم زمانہ کہتے ہو اتصال مسافنی کیسا۔

ثالث عشر کیوں نہیں جائز کہ مستدیرہ دائرہ ارادیہ کسی دائرہ وغیرہ خط منحنی واحد پر کسی کی حرکت ہو۔

رابع عشر سب جانے دو وہ مستدیرہ دائرہ ارادیہ حرکت خلک ہی ہونا کیا ضرور، کیوں نہ حرکت شمس ہو۔

خامس عشر تا سابع عشر آگے وہی شعریات گائے کیہ اظہر المقادیر ہے، تو وہ اظہر الحركات واسرع الحركات ہونا چاہئے اور اس پر وہی سابق کے ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ وارد۔

ثامن عشر شطرنج میں بخلہ اور بڑھایا کہ جس جسم کی یہ حرکت ہے چاہئے کہ وہ سب اجسام کو محیط ہو یہ کیوں۔ یہ اس لئے کہ شیخ چلی یونہی کہہ گئے ہیں، یہ ہیں اس کی وہ خرافات مضحکہ جن کو کہتا ہے حکمت حقہ حقیقیہ یقینیہ واجب الاتباع ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم (نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

## مقام سیم

زمانہ حادث ہے۔

حجت ۱: زمانے کو مقدار حرکت کہتے ہو اور ابھی واضح ہو چکا کہ حرکت کا قدم محال۔

حجت ۲: روشن ہو چکا کہ وہ موہوم ہے، خارج میں اس کا وجود درکنار سبب ضعیف تر اٹھائے وجود خارجی یعنی وجود عشائیک اس کے لئے نہیں پھر سب سے اعلیٰ یعنی وجود اذالی کیسے ہو سکتا ہے۔

حجّت ۳۳ : برہان تطبیقی کہ آیام زمانہ ماضی میں بے تکلف جاری خصوصاً اس تشدد اور اس کے مقبولوں کے طور پر کہ تمام ازمنہ ماضیہ و مستقبلہ کو موجود بالفعل مانتا ہے تو یہاں وہ فلسفی عذر بار دہی ناوارد۔

حجّت ۳۴ : یونہی برہان تضایف۔

حجّت ۵ تا ۷ : ظاہر ہے کہ یوم یا جوہر زمانہ ماضی لو سابق سے مسبوق ہے تو باقی دلائل ابطال قدم نوعی بھی قائم۔

کشف معضله وباللہ التوفیق (اور توفیق اللہ تعالیٰ ہی کی ہے۔ ت) اہل انصاف کے نزدیک بحث ختم ہو گئی، مخالف کو گنجائش دم زدن نہ رہی، جب تک ان حجج ساطعہ سے عہدہ برآ نہ ہوئے وافی لہ ذلک (اور اس کے لئے یہ کہاں۔ ت) فلسفی اگر قدم زمانہ پر ہزار دلائل قائم کرے بقانون مناظرہ سب کے معارضہ کو ایک حجت بس نہ کہ سات، مگر بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہ باطلہ کا خلیجان زائل نہیں ہوتا جب تک بالخصوص اسے نہ توڑا جائے لہذا ہم چاہتے ہیں کہ بتوفیقہ تعالیٰ اس منزلہ مضلہ کی پیچ کنی کر دیں جس پر آج تک کے متفلسفہ کونا رہے وہ یہ کہ زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہو اور شک نہیں کہ یہاں قبل و بعد کا اجتماع محال، تو یہ قبلیت نہ ہوتی مگر زمانی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم۔ مراقفہ و مقاصد و تجرید طلوسی و طوائع الانوار علامہ بیضاوی و شروح علامہ سید شریف و علامہ تفسار زانی و فاضل قوشچی و شمس اصفہانی و شرح دیگر طوائع منسوب بہ تفسار زانی و تہافت الفلاسفہ للامام حجة الاسلام و للعلامہ خواجہ زادہ ہیں اس کے متعدد جواب دئے گئے جی میں فقیر کو کلام ہے کہما یتینا علیٰ ہوا مشہا

عہدہ خمسۃ اجوبۃ و  
ثم سادس لغيرهم۔  
عہدہ یہ پانچ جواب ہیں اور اس جگہ ایک چھٹا  
جواب بھی ہے جو مذکورہ بالا علما کے علاوہ کسی  
نے دیا ہے۔

(۱) قال الامام حجة الاسلام  
قدس سرہ الزمان حادث و  
ليس قبله ويعنى بقولنا ان الله تعالى  
(۱) امام حجة الاسلام غزالی قدس سرہ نے  
فرمایا: زمانہ حادث ہے اور اس سے پہلے  
زمانہ نہیں ہے، اور ہم جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ  
(باقی بر صفحہ آئندہ)



(جیسا کہ ہم نے ان کے حاشی میں بیان کیا۔ ت) فیض قدیر عزہ جلالہ سے جو کچھ قلب فقیر پر فائض ہو حاضر کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عالم اور زمانے سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود تھا اور عالم موجود نہ تھا پھر اللہ تعالیٰ موجود تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی موجود تھا، تو ان الفاظ کا مطلب صرف اتنا ہے پہلے ایک ذات موجود تھی اور دوسری ذات موجود نہ تھی، پھر دو ذاتیں موجود تھیں۔ اس سے یہ لازم (باقی بر صفحہ آئندہ)

مقدم علی العالم والزمات انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم فلم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وان

★ اقول (میں کہتا ہوں) اللہ تعالیٰ امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے وسیلے سے ہم پر رحم فرمائے عبارت اس طرح ہوتی چاہئے تھی "ثم كان وهو مع العالم" پھر اللہ تعالیٰ عالم کے ساتھ موجود تھا، پس اللہ تعالیٰ ہر شے کے ساتھ ہے اور وہ بلند ہے اس سے کہ کوئی شے اس کے ساتھ ہو، اس کی معیت معروف معیت سے بلند ہے جس میں دو چیزیں کسی معنی میں شریک ہوتی ہیں اور ان میں مساوات ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے: "وهو معكم اينما كنتم" وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ "انتم معہ" تم اس کے ساتھ ہو۔ اس لئے بہتر تعبیر یہ ہے: پھر عالم موجود تھا اور اللہ تعالیٰ اس کے

★ اقول رحمہ اللہ الامام و اياتا به حق العبارة ان يقال ثم كان وهو مع العالم فهو تعالى مع كل شئ وتعالى ان يكون معه شئ معية متعالية عن المعية المتعارضة المشتركة في المعنى المتساوية في الاثنين وهو معكم اينما كنتم ولم يرد انتم معه بل الاولى في التعبير ثم كان العالم والله معه كيلا يوهم كونه ثانيا لله عز وجل ۱۲ منه غفر له۔

ساتھ تھا تاکہ عالم کا اللہ تعالیٰ کے لئے ثانی ہونا لازم نہ آئے ۱۲ نہ غفر له (ت)

سہ القرآن الحکیم ۵/۴

سربہ شہ پر رسولہ استعین صلی اللہ تعالیٰ وسلم علیہ وعلیٰ ذویہ اجمعین امین (اُس سے پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کانت الوهم لا یسکت  
عندہ اللہ ، و یقال علی قیاسہ  
ہنا انہ کانت العدم و  
لاحادث ثم کانت الحادث  
ولا عدم ہنا ثم الاثبات  
شئ ونفی آخر و لا ثالث  
لہما۔ اقول لا یعقل ثم  
الا بتقدیر ثالث۔

نہیں آتا کہ کسی تیسری چیز کو بھی فرض کیا جائے  
اگرچہ وہم اس بات پر اکتفا نہیں کرتا (۱۷) اس  
پر قیاس کرتے ہوئے اس جگہ یہ کہا جائیگا  
کہ پہلے عدم تھا حادث نہیں تھا ، پھر حادث  
موجود تھا جب کہ عدم نہیں تھا ، اس جگہ ایک  
چیز کا اثبات اور دوسری کی نفی ہے ، تیسری کوئی  
چیز نہیں ہے۔ اقول (میں کہتا ہوں کہ)  
اس جگہ تیسری چیز کی تقدیر کے بغیر بات معقول  
نہیں ہے۔

(۲) لان سلم التقدم بالزمان  
مأثلاً لانه فرع وجود الزمان (مواقف  
وشرحہما) اقول تقدم ابنا آدم  
عليه الصلوة والسلام علينا  
بالزمان يعلمه البلہ والصبيان  
فلا یسوغ انكاره موجودا كان الزمان  
او موهوما و تقدم عدم الزمان  
على الزمان بالزمان ولو  
في لحاظ العقل محال قطعاً۔

(۲) ہم سرے سے نہیں مانتے کہ یہ تقدم زمانی  
ہے کیونکہ تقدم زمانی فرع ہے وجود زمان کی (مواقف  
اور شرح مراقف) اقول حضرت آدم علیہ السلام  
کا ہم سے مقدم ہونا زمانے کے اعتبار سے  
ہے اسے یوقوف اور بچے بھی جانتے ہیں اس  
لئے اس کا انکار درست نہیں ہے چاہے  
زمانہ موجود ہو یا موهوم اور عدم زمان کا  
زمانے پر تقدم زمانی کے ساتھ مقدم ہونا اگرچہ  
لحاظ عقل میں ہو قطعاً محال ہے۔  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

لہ تہافت الفلاسفۃ فی العقائد والکلام  
لہ شرح المواقف



اُس کے رسول سے مدد مانگتا ہوں، اللہ تعالیٰ آپ پر اور آپ کے تمام متعلقین پر درود و سلام نازل فرمائے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۳۴) التحقیق ان الزمان وھمی  
ولیس امراً موجوداً من جملة العلم  
یتصف بالقدم أو الحدوث (مقاصد  
وشرحها) وتبعه المتعاصران القوشجی  
وخواجہ ننادہ ولفظہ لیس امراً موجوداً  
لیلزم من انتفاء حدوثہ قدمہ<sup>۱</sup> اھ  
اقول اولاً قد اجمعنا علی حدوثہ  
ففیہ انکار لاصل والدعوی  
وثانیاً لا شک فی واقعیۃ  
الزمان وقد نطق بہ  
نصوص القرأت او اللہ  
یقدر الیل والنہار<sup>۲</sup> وما  
التقدیر الا لامتداد یولج  
الیل فی النہار<sup>۳</sup> و  
یولج النہار فی الیل<sup>۴</sup>  
اعبیری فی تاسرۃ مقدس  
هذا علی ذلك و اخری  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

(۳۳) تحقیق یہ ہے کہ زمانہ ایک مہم امر ہے  
امر موجود نہیں ہے بلکہ یہ از قبیل معلومات ہے  
قدم اور حدوث کے ساتھ متصف ہوتا ہے (مقاصد  
وشرح مقاصد) صاحب مقاصد کی پیروی ان کے  
دو معاصروں علامہ قوشجی اور خواجہ زادہ نے کی  
ہے، ان کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے: زمانہ امر  
موجود نہیں ہے تاکہ اس کے حادث نہ ہونے  
سے اس کا قدیم ہونا لازم آئے۔ اقول (۱) ہمارا  
اس بات پر اجماع ہے کہ زمانہ حادث ہے اس  
جواب میں تو اصل دعویٰ ہی کا انکار کر دیا گیا ہے  
(۲) زمانے کے امر واقعی ہونے میں کوئی شک  
نہیں ہے، نصوص قرآن اس کی گواہی دے رہی  
ہیں واللہ یقدر الیل والنہار اللہ دن اور  
رات کا اندازہ مقرر فرماتا ہے اور اندازہ امتداد  
ہی کا مقرر کیا جاتا ہے، یولج الیل فی النہار  
ویولج النہار فی الیل رات کو دن میں داخل  
کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

۱۔ شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النعمانیہ لاہور ۲۳/۱

۲۔ تہافت الفلاسہ للخواجہ زادہ

۳۔ القرآن الکریم ۲۰/۴۳

۴۔ " " ۶/۵۴

اے اللہ! ہماری دعا کو قبول فرما۔ (ت۔)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یعنی کبھی اس کی مقدار اُس پر زیادہ کرتا ہے اور کبھی اس کے برعکس فرماتا ہے اور یہ اس طرح کروں اور رات کی درمیانی مقدار بارہ گھنٹے پس کبھی رات کو دن کی ساعتوں میں داخل فرمادیتا ہے تو رات مثلاً چودہ گھنٹوں کی ہو جاتی ہے اور دن دس گھنٹوں کا رہ جاتا ہے اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ اِن عدۃ الشہور عند اللہ اثنا عشر شہراً فی کتاب اللہ یوم خلق السموات والارض بے شک مہینوں کی گنتی اللہ کے پاس ۱۲ مہینے ہے اللہ کی کتاب میں جب آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا۔ یہ آیت بہت واضح طور پر زمانے کے امر واقعی اور حادث ہونے پر دلالت کرتی ہے بیکدی الدھر اقلب اللیل والنہار میرے ہی ہاتھ میں زمانہ ہے میں دن اور رات (باقی بر صفحہ آئندہ)

بالعکس وذلك انت المقدرا الاوسط لكل منهما اثنا عشرة ساعة فتارة يدخل الليل في ساعات النهار فتصير اربع عشر ساعة مثلاً ويبقى النهار عشرًا وتارة بالعکس انت عدۃ الشهور عند اللہ اثنا عشر شهراً فی کتاب اللہ یوم خلق السموات والارض، هذا ذهب آية على واقعية الزمان وعلى حد وثقه معا بیکدی الدھر اقلب اللیل والنہار الخ غیر ذلك واذلیس وجوده فی الاشیاء کما دلّ علیہ

لہ القرآن الکریم ۳۶/۹

صحیح البخاری باب وما یملکنا الا الدھر ۱۵/۲ و باب قول اللہ تعالیٰ یرید ان یمدوا کلام اللہ ۱۱۶/۲  
صحیح مسلم کتاب الالفاظ باب النہی عن نسب الدھر قدیمی کتب خانہ کراچی ۲۳۷/۲  
تفسیر ابن داؤد باب فی الرجل یسب الدھر آفتاب عالم پریس لاہور ۲۵۹/۲  
مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرہ المکتب الاسلامی بیروت ۲۳۸/۲



جواب اول : اقول وباللہ التوفیق (میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) ممکن کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

البرهان فلا محيد عن وجوده في  
الاذهان فاذا لم تجز مسبوقيته  
بالعدم وجب كونه في الذهن  
من الاثرل فيلزم قدمه  
وقدم الذهن قال في  
المقاصد وشرحها فان  
ثبت وجود الزمان بمعنى  
مقدار الحركة لم يمتنع سبق  
العدم عليه باعتبار هذا  
الامر الوهمي كما في سائر  
المحادثات اقول نعم ولكن  
امتنع على هذا الوهمي سبق  
العدم كما علمت وليس  
وهيما بمعنى المختار بل يدفع به كونه  
موهوما اذ لو كان موهوما لم يكن قبل التوهم  
ولو لم يكن قبل التوهم لكان قبل التوهم ولو كان  
قبل التوهم لم يكن موهوما الطرفان ظاهران  
والوسط لجريان المعضلة في الوجود الذهنی  
كجريانها في العيني فينتج  
ان لو كانت موهوما

کارڈ و بدل کرتا ہوں، اس کے علاوہ دوسری  
آیات بھی ہیں، اور جب زمانہ خارج میں موجود  
نہیں ہے جیسے کہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے  
تو ماننا پڑے گا کہ وہ اذیان میں موجود ہے  
اور جب عدم اس سے مقدم بتقدم زمانی نہیں  
ہو سکتا تو ماننا پڑے گا کہ وہ ازل سے ذہن میں  
تھا، اس طرح نہ صرف زمانے کا قیوم ہونا لازم  
آئے گا بلکہ ذہن کا قیوم ہونا بھی لازم آئے گا۔  
مقاصد اور اس کی شرح میں ہے : زمانہ جو  
مقدار حرکت ہے اگر اس کا وجود ثابت ہو جائے  
تو تمام حوادث کی طرح اس امر وہی کے اعتبار  
سے عدم کا اس سے پہلے ہونا محال نہیں ہوگا۔  
اقول (میں کہتا ہوں) ٹھیک ہے لیکن عدم  
کا اس وہی پر مقدم ہونا محال ہے جیسے کہ تم  
جان چکے ہو، زمانے کے وہی ہونے کا یہ مطلب  
نہیں ہے کہ وہ اختراعی ہے، بلکہ دلیل سے  
اس کے وہی اختراعی ہونے کا رد کیا جاسکتا  
ہے اور وہ یوں کہ اگر زمانہ وہی امر ہو تو توہم  
سے پہلے نہیں ہوگا اور اگر توہم سے پہلے موجود  
نہیں ہوگا تو وہ توہم سے پہلے موجود ہوگا

(باقی بر صفحہ آئندہ)

اگر بشرط وجود تو اس کا عدم محال ہوگا اور بشرط عدم تو وجود۔ یونہی بشرط استمرار انقطاع اور بشرط

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لم یکن موهوماً فیثبت انه غیر موهوم  
بل موجود فی الاعیاء ، فان قلت  
التکلمون ینکرون الوجود الذہنی  
اقول مرجعه عند التحقیق الی انکار  
حصول الاعیاء بانفسها فی  
الاذهان و الا فهو مردود بالبرهان  
کما بینہ فی شرح المقاصد  
و مصادم لبداۃ الوجدان  
کما یعرفہ کل فاهم و  
قاصد۔ اما هذا الذی  
ذکرنا فتح بلامریة و یلزم  
القائل بحصولها بانفسها  
عرضیة الجوهر لقیامہ بالذہن  
و اعتذار ابن سینا ان  
الجوهر ما من شأنه  
القیام بنفسه اذا وحید  
فی الاعیاء بہت  
بحت فالتجہر لا یتبدل  
بتبدل الظروف و لا تبدل  
الذات و بالجملة ذات  
لا قیام لہا الا بغيرہا

اور اگر تو ہم سے پہلے موجود  
ہو تو موہوم نہیں ہوگا، دونوں طرفیں ظاہر ہیں  
اور توسط کا وجود ذہنی میں جاری ہونا اسی طرح  
مشکل ہے جس طرح وجود خارجی میں مشکل ہے،  
نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر وہ موہوم ہو تو موہوم نہیں ہوگا  
بلکہ خارج میں موجود ہوگا (سوال) تشکیل تو جو  
ذہنی کا انکار کرتے ہیں (جواب) تحقیق یہ ہے  
کہ وہ موجودات خارجیہ کے بذواتہا ذہنوں میں  
حاصل ہونے کا انکار کرتے ہیں ورنہ ان کا انکار  
دلیل سے باطل ہے جس طرح علامہ نے شرح مقاصد  
میں بیان کیا اور تبادلت وجدان کے مخالف ہے  
جیسے کہ ہر سمجھے اور قصد کرنے والا جانتا ہے، لیکن  
وہ مطلب جو ہم نے بیان کیا ہے وہ حق ہے اور  
جو یہ کہتا ہے کہ اشیا خود ذہن میں حاصل  
ہو جاتی ہیں اس پر جوہر کا عرض ہونا لازم آتا ہے  
کیونکہ جوہر ذہن کے ساتھ قائم ہو جائے گا۔  
ابن سینا کا یہ عذر پیش کرنا کہ جوہر وہ موجود ہے  
کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو قائم  
بنفسہ ہوگا یہ محض سینہ زوری ہے، جوہر ہونا  
ایسی چیز نہیں جو ظرف کے بدلنے سے بدل جائے  
ورنہ ذات تبدیل ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ  
وہ ذات جو صرف غیر کے ساتھ قائم ہے قطعی طور پر  
(باقی بر صفحہ آئندہ)



انقطاع استمرار۔ کلام اس میں نہیں بلکہ نفس ذات ممکن میں، وہ ان میں کسی کی نہ مقتضی نہ منافی،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تبائن بالقطع ذات تقوم بنفسها فثبت ان الحصول بالشبح لا بعین۔  
اس ذات کے مباحث ہے جو قائم بنفسہا ہے،  
لہذا ثابت ہوا کہ شے کی ذات ذہن میں حاصل  
نہیں ہوتی بلکہ اس کا شبح (عکس) حاصل  
ہوتا ہے۔

(۴) لیس تقدم عدم الزمان علی  
وجودہ بالزمان بل بتقدم اجزاء  
الزمان بعضها علی بعض (مقاصد  
وشرحہا وخواجہ نراۃ و تجرید)  
اعنی التقدم بالذات لا بامر  
نرائد علیہا السید) و هو قسم سادس  
للتقدم (تجرید و شرحہ فی مباحث  
السبق) ولان سلم ان التقدم والتاخر  
داخلان فی مفهوم اجزاء الزمان  
وانما جاء هذا فی الامس الغد لاختلاف  
الزمان مع التقدم المخصوص و  
التاخر اما نفس اجزائه فلا بل  
غایتہ لن و التقدم والتاخر  
فیہا لکونہا عبارة عن اتصال غیر قاصر  
(۴) زمانے کے عدم کا اس کے وجود پر مقدم ہونا  
بالزمان نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے جیسے زمانے  
کے بعض اجزاء بعض پر مقدم ہیں (مقاصد،  
اس کی شرح، خواجہ زادہ اور تجرید) یعنی تقدم  
بالذات ہے ایسے امر کی وجہ سے نہیں جو ذات  
سے زائد ہے، اور یہ تقدم کی چھٹی قسم ہے  
(تجرید اور اس کی شرح تقدم کی مباحث ہیں)  
اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تقدم اور تاخر اجزاء الزمان  
کے مفہوم میں داخل ہے، یہ بات اس (گزشتہ  
کل) اور غد (آئندہ کل) میں اس لئے آئی ہے  
کہ زمانے کو تقدم مخصوص اور تاخر کے ساتھ  
لیا گیا ہے، جہاں تک زمانے کے نفس اجزاء کا  
تعلق ہے تو ان میں تقدم و تاخر باخوذ نہیں ہے زیادہ سے  
زیادہ لزوم تقدم تاخر ہے کیونکہ اجزاء زمانہ اتصال  
غیر قاصر سے عبارت (باقی صفحہ آئندہ)

شرح المواقف المصداق الثاني فی تحقیق الزمان  
شرح المقاصد المقصد الثاني المنهج الثالث  
المشورات الشریعت الرضی ثم الامکان ۱۰۵  
المبحث الثاني دار المعارف النمائہ لاہور ۱۳۴  
سکھ تجرید (طوسی)

تو یہ سب اس کے لئے ممکن بالذات ہیں، اب عدم زمانہ قطعاً ممکن ہے ورنہ زمانہ واجب بالذات ہو

33

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ)

ولو سلم فالحدث من حيث الحدث ايضا  
كذلك اذ لا معنى له سوى  
ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم  
ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق في  
الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين  
زمانه اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى  
ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد  
فيه المتأخر ولا يضرنا تسميته زمانيا  
بمعنى آخر وشرح مقاصد و سلك  
خواجه مراده مسلکا آخر فقال  
اجزاء الزمان ذكر سند المنع  
فلا يضر درجه في السبق  
الزمانى لان اندفاع  
السند لا يستلزمه اندفاع  
المنع اقول اولاً كل ذلك  
لا ينفع ما لم يدفع ان القبلية  
المحيلة للمعية لا تكون  
الا زمانية و دفعه عند  
العقول المحيية في سجن الزمان  
غير ليسير فان امتناع  
الاجتماع انما يتأخر بامتداد

ہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو حادث بھی  
اسی طرح ہے کیونکہ حادث کا یہی معنی ہے کہ جس کا  
وجود عدم کے بعد ہو، اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو  
ہم نہیں مانتے کہ تقدم پانچ قسموں میں منحصر ہے اور  
اس منع کی سند یہ ہے کہ زمانے کے اجزاء میں تقدم  
اور تاخر پایا جاتا ہے حالانکہ یہ تقدم اس معنی کے  
اعتبار سے زمانی نہیں ہے کہ مقدم ایسے زمانے  
میں پایا جائے جس میں مؤخر نہ پایا جائے، اس  
تقدم کو اگر کسی دوسرے معنی کے اعتبار سے زمانی  
کہا جائے تو وہ ہمیں نقصان نہیں دیتا (شرح  
مقاصد) خواجہ زادہ نے ایک دوسرا راستہ  
اختیار کیا ہے، انھوں نے کہا کہ اجزاء زمان کا  
ذکر منع کی سند کے طور پر کیا گیا ہے لہذا اسے  
اگر تقدم زمانی میں داخل مان لیا جائے تو یہ نقصان  
نہیں ہے کیونکہ سند کے رد ہونے سے منع کا رد  
ہونا لازم نہیں آتا۔ اقول (میں کہتا ہوں)  
(۱) یہ سب گفتگو اس وقت تک فائدہ نہیں  
دے گی جب تک اس بات کو رد نہ کیا جائے  
کہ وہ قبلیت جو معیت کو محال قرار دیتی ہے وہ  
صرف زمانی ہی ہوگی اور زمانے کے قید خانے  
میں مقید عقلوں کے لئے اس کا رد کرنا آسان نہیں ہے  
(باقی بر صفحہ آئندہ)



اور قطعاً اس کا ظرف زمانہ میں ہونا محال ورنہ بجاہت اجتماع وجود و عدم ہو تو یقیناً یہ عدم زمانہ

33

33

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کیونکہ اجتماع اسی وقت محال ہوگا جب ایک ایسا امتداد پایا جائے گا جو نو بہ نو پیدا ہوتا جائے، ختم ہوتا ہو اور مجتمع الاجزاء نہ ہو اس لئے کہ اگر امتداد نہ ہو تو اس میں اثینیت نہیں ہوگی، تو جو کچھ اس میں واقع ہوگا وہ مجتمع ہوگا، اسی طرح اگر قار (مجموع الاجزاء) ہو تو اس کے اجزاء وجود میں اکٹھے ہو جائیں گے تو جو چیزیں اس میں پائی جائیں گی وہ بھی اکٹھی ہو جائیں گی، لیکن جو چیزیں ساتھ ساتھ ختم ہوتی جائے تو نہ اس کے اجزاء وجود میں جمع ہوں گے اور نہ ہی اس میں پائی جانے والی چیزیں جمع ہوں گی اسی طرح اس قار کی کوئی جز دوسری جز میں پائی جانے والی چیز کے ساتھ جمع نہیں ہوگی، اور یہ ساتھ ساتھ ختم ہونے والی چیز زمانے ہی کے ذریعے پہچانی جائیگی، کیونکہ زمانے ہی کے ذریعے متحدہ اشیاء کا اندازہ لگایا جاتا ہے ان تک حرکت قطعہ جو تصرف میں زمانے کے ساتھ شریک ہے کیونکہ اس کی پہلی جز اس لئے پہلی جز بنے گی کہ وہ پہلے موجود ہوئی ہے یعنی وہ زمانے کی جز و سابق میں پائی گئی ہے۔ پس ماضی یا مستقبل ہونا پہلے اجزاء زمانہ کو لاحق ہوتا اور (باقی بر صفحہ آئندہ)

متجدد منصرف غیر قار اذ لولا الامتداد لم تکن فیہ اثینیتہ فکانت کل ما یقع فیہ مجتمعاً و کذا لو کانت قاراً لاجتمعت اجزائہ فی الوجود فکذا ما یقع فیہا امتا المتصیر فلا جزأت منه یجتمعان وجوداً و لا ما یقع فیہما و لا جزء مع واقع فیہما و لا جزء مع واقع فی آخر و لا یعلم هذا المتصیر الا بالزمان اذ بہ تقدر المتجددات حتی الحریکة القطعیة المشاركة له فی التصیر سواء بسواء فان جزءها الاول لا یكون اولاً الا لحصوله اولاً و وقوعه فی الجزء السابق من الزمان فاما ماضی و الاستقبال انما یعرضان اولاً اجزاء الزمان و

یونہی ممکن کہ غیر زمانہ میں ہوا اور حکم مقدمہ سابقہ اس کا استمرار بھی مقتضائے ذات نہیں تو قطعاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اس کے واسطے سے باقی اشیاء کو اور ہم تقدم زمانی کا یہی معنی مراد لیتے ہیں جو تینوں قسموں کو شامل ہے: (۱) زمانے کی ایک جُز کا دوسری جُز پر مقدم ہونا (ب) زمانے کی ایک جُز کا مقدم ہونا اس چیز سے جو دوسری جُز میں واقع ہے (ج) جُز مقدم میں واقع ہونے والی چیز کا دوسری جُز میں واقع ہونے والی چیز سے مقدم ہونا 'حادث' اور اس کا عدم اسی تیسری قسم سے تعلق رکھتا ہے لہذا پہلا منہج دُور ہو گیا اور ظاہر ہو گیا کہ اس تقدم کو زمانے کے اجزاء کے باہمی تقدم کی طرح قرار دینا اسے تقدم زمانی سے نکال نہیں دیتا۔ (۲) ظاہر ہو گیا کہ یہ تقدم اور تاخر زمانی ہی ہے چاہے زمانہ اس کے اجزاء کے مفہوم میں داخل ہو یا نہ (۳) یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ حادث میں جو بعدیت ماخوذہ ہے وہ زمانی ہی ہے لہذا ان (شرح مقاصد) کا یہ قول فائدہ نہیں دے گا کہ حادث بھی اسی طرح ہے۔ (۴) ظاہر ہو گیا کہ پانچ میں حصہ کرنے (باقی بر صفحہ آئندہ)

بواسطتہ سائر الاشياء ولا تعنى بالتقدم الزماني الا هذا الشامل للوجه الثلثة فيشمل تقدم جزء من الزمان على جزء آخر، وجزء عن الواقع في جزء متأخر، والواقع في مقدم على واقع في متأخر، ومن هذا الثالث الحادث وعدمه فاندفع المنع الاول وظهر ان جعله كتقدم اجزاء الزمان فيما بينها لا يخرج به عن التقدم الزماني، وثانياً ظهر ان هذا التقدم والتاخر ليس الا بالزمان سواء دخل في مفهوم اجزائه اولاً، وثالثاً ظهر ان البعدية الماخوذة في الحادث ليست الا زمانية فلا ينفع قوله بالحادث كذلك، ومن ابعاً ظهر ان الحاجة الى المحصر في الخمس



انقطاع ممکن بالذات، اور وہ نہ ہوگا مگر وجود سے تو روشن ہوا کہ وہ عدم زمانہ کہ زمانے میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فليس هذا الا من الخمس،  
وخاصًا ظهران الاندراج  
في الزماني بهذا المعنى  
مضر قطعًا، وسادسًا ظهر  
الفرق بين اجزاء الزمان  
وبين الحادث وعدمه  
فانزهق التسوية بين  
الفريقين، وسابعًا لو  
كان تقدم عدم الحادث  
عليه لذاته لتقدمه ايضا  
عدمه الطارعي لان العدميين  
لا يختلفان ذاتًا وبالجملة لا محيد  
الافما ذكرنا من البرهانيات  
فانهما القاطعات لعرف الضلال  
والحمد لله ذي الجلال.

کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ یہ تقدم ان ہی  
پانچ قسموں میں ہے (۵) زمانی کے اس معنی  
میں داخل ہونا قطعاً مضر ہے (۶) اجزاء زمان  
اور حادث کے وجود و عدم کے درمیان فرق  
ظاہر ہو گیا، لہذا دونوں کو برابر قرار دینا غلط  
ہو گیا (۷) اگر حادث کے عدم کا اس پر مقدم  
ہونا لذاتہ ہو تو اس کا عدم طاری بھی مقدم  
ہوگا کیونکہ دونوں عدم ذات کے اعتبار سے  
مختلف نہیں (اقول حادث جسے لذاتہ  
پہلے قرار دیا جا رہا ہے مراد وہ عدم سابق ہے اس  
سے یہ کیسے لازم آگیا کہ عدم طاری بھی مقدم  
ہوگا؟ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر عدم سابق  
لذاتہ مقدم ہو تو عدم طاری اور عدم لاحق بھی  
لذاتہ مؤخر ہوگا ۱۲ شرف قادری) خلاصہ  
یہ کہ ہم نے جو دو برہان ذکر کئے ہیں ان سے  
خلاصی نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں مگر اہی کی رگ  
کو کاٹنے والے ہیں والحمد لله ذي الجلال.

(۵) اگر قدیم اور حادث کی ماہیت میں  
زمانہ معتبر ہو تو وہ زمانہ جو معتبر ہے دو حال  
سے خالی نہیں ہوگا (۱) اگر قدیم ہو تو اس کے  
قدم کے لئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا ورنہ  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

(۵) لو اعتبر في ماهية القديم و  
الحادث الزمان فالزمان المعتبر  
ان كان قديمًا لا يشترط  
لقدمه زمان آخر

نہیں منقطع ہو کر وجود زمانہ ہو سکتا ہے۔ یہی حدوثِ زمانہ ہے اور قبلِ زمانہ زمانہ لازم نہیں کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

والا لزم للزمان زمان فقد عقل  
قدیم من غیر اعتبار الزمان  
فی عقل مثله فی حق اللہ سبحانہ  
وتعالیٰ وصفاته وان کانت  
حادثا لم یشرط ایضا لحدوثہ  
زمان آخر فقد تصور  
حدوث من غیر اعتبار الزمان  
فلیتصور مثله فی حق العالم  
(خواجہ زادہ اہم ملخصاً)  
وحاصلہ ان الزمان  
سواء کانت حادثا او فرض  
قدیمًا لا یحتاج فی حدوثہ  
ولا قدمہ الی زمان آخر  
فظهر ان ماہیۃ القدم و  
الحدوث معقول بدون الزمان  
فلیکن كذلك فی اللہ تعالیٰ  
والعالم والفرق بان ماہیۃ  
القدم والحدوث مستغنیۃ  
عن الزمان فی الزمان و

زمانے کے لئے زمانے کا ہونا لازم آئے گا،  
اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کے اعتبار کے  
بغیر قدیم کا تصور کیا جاسکتا ہے، یہی بات  
اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارے  
میں بھی مان لینی چاہئے اور اگر وہ زمانہ حادث  
ہے تو بھی اس کے حدوث کے لئے دوسرا  
زمانہ شرط نہیں ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے  
کہ زمانے کا اعتبار کے بغیر حدوث کا تصور  
کیا جاسکتا ہے تو یہی بات اللہ تعالیٰ اور  
کائنات کے بارے میں مان لینی چاہئے  
(خواجہ زادہ ملخصاً) اس کا حاصل یہ ہے  
کہ زمانہ چاہے حادث ہو یا قدیم فرض کیا جائے  
وہ اپنے حدوث اور قدم میں دوسرے زمانے  
کا محتاج نہیں ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ  
حدوث و قدم کی ماہیت کا تصور زمانے کے  
بغیر کیا جاسکتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ  
اور عالم کے بارے میں بھی مان لینا چاہئے،  
یہ فرق کرنا کہ قدم اور حدوث کی ماہیت  
زمان میں زمانے سے مستغنی ہے اور غیر زمانہ  
(باقی بر صفحہ آئندہ)



عدم منقطع زمانہ میں نہ تھا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

میں اس کی طرف محتاج ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حدوث و قدم کی دو دو باتیں ہوں اور یہ ظاہر البطلان ہے۔

اقول (میں کہتا ہوں کہ) قدیم میں زمانہ سلباً ماخوذ ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ نہیں ہے اور حادث میں ایجاباً معتبر ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ ہے اور یہ زمانہ جو ماخوذ ہے اسے قدیم مانا جائے یا حادث یا مطلقاً اعتبار کیا جائے زمانے کیلئے زمانہ لازم نہیں آتا اور نہ ہی حدوث و قدم میں سے کسی کی ماہیت کا تعدد لازم آتا ہے، زمانہ فلاسفہ کے نزدیک قدیم ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ہے نہ قدیم اور نہ حادث اور زمانہ جو حادث ہے وہ حادث ہے کیونکہ اس سے پہلے قدیم زمانہ ہے بلکہ اس سے پہلے زمانہ حادث بھی ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر زمانہ حادث سے پہلے زمانہ حادث ہے جیسے کہ اس سے پہلے گزر گیا ہے۔

(۶) صدر شیرازی اپنے استاد میر باقر داماد کی پیروی میں عالم اور زمانے کے حدوث پر ایمان رکھتا ہے اس لئے پچھیدہ اعتراض کا جواب یوں دیتا ہے کہ مقدار کا متناہی ہوگا۔ (باقی صفحہ آئندہ)

محتاجۃ الیہ فی غیرہ یجعل لکل منہما ماہیتین و ہو کما تری -

اقول الزمان ماخوذ فی القدیم سلباً ای مالیس قبلہ زمان و فی الحادث ایجاباً ای ما کانت قبلہ زمان، و ہذا الزمان الماخوذ سواء اعتبر قدیمًا او حادثًا و مطلقاً لا یلزم للزمان زمان و لا تعدد ماہیۃ شئ من القدیم و الحادث فالزمان قدیم عندہم لانہ لیس قبلہ زمان لا قدیم و لا حادث و الزمان الحادث حادث لان قبلہ زماناً قدیمًا و لان زماناً حادثاً ایضاً لان قبل کل من الزمان الحادث زمان حادث عندہم کما تقدم۔

(۶) الشیرازی المعروف بصدر تبعاً لاستاذہ الباقر امن بحدوث العالم و الزمان فحاصل مرد المعضلة بان تناهی مقدار

## جواب دوم: اقول وبالله التوفیق (میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ۔)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ عدم سے مؤخر ہو، کیا تم نہیں دیکھتے محدّد جہات (فلک الافلاک) کے متناہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی امر مقدر موجود یا مہوم، ملا یا خلا سے مؤخر ہو تاخر مکانی کے ساتھ، اسی طرح زمانے کا متناہی ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ امتداد زمانی مہوم یا موجود سے مؤخر ہو تاخر زمانی کے ساتھ، اگرچہ وہم اس کے متناہی ہونے کا ادراک کرنے سے عاجز ہے جیسے کہ یہ جاننے سے عاجز ہے کہ فلک الافلاک کے پار نہ خلا ہے اور نہ ملا ہے۔ اقول (میں کہتا ہوں) زمانے کے حادث ہونے کی صورت میں زمانے سے پہلے زمانہ ہونے کا لازم آنا اس بنا پر نہیں تھا کہ مقدار کے متناہی ہونے سے

لا یتدعی مسبوقیۃ بالعدم الا تری  
ن تناہی محدّد الجہات لا یتلزم  
تاخرۃ عن امر مقدر موجود او  
مہوم ملا او خلا تاخر مکانی  
کذا لک تناہی الزمان لا یتلزم  
تاخرۃ عن امتداد زمانی مہوم  
او موجود تاخر ان مانیاً وان کان  
الوہم یعجز عن ادراک تناہیہ  
کما یعجز عن ادراک ان لیس  
وساء الفلک خلا ولا ملا۔  
اقول لم یکن الزمان الزمان  
قبل الزمان علی تقدیر حدو ثہ  
بناء علی ان تناہی مقدار  
یوجب ان یکون وراء مقدار  
من جنسہ کالہکات  
وراء الہکات خلوا تناہی  
الزمان لکات وساء  
الزمان زمان فان هذا  
لا یصح ان یتفوه بہ

یہ لازم آتا ہے کہ اس کے ختم ہونے کے بعد اس کی ہم جنس مقدار ہو جیسے مکان کے بعد مکان ہونا، پس اگر زمانہ متناہی ہو تو زمانے کی انتہا کے بعد زمانے کا ہونا (باقی بر صفحہ آئندہ)



وجود شے اگر کسی ظرف میں ہو تو اس کا عدم کہ وجود کا رافع یا اس سے مرفوع و بالجہ اس کے ساتھ

(بقیہ ماسیہ صفحہ گزشتہ)

الامجنون كيف وانه يكون التناهي  
على هذا موجبا للتناهي لان  
وساء كل المقدار مقدار مثله  
بل على ان حدوث شئ ليس  
معناه الا الوجود بعد العدم  
بعديّة محيلة للمعيّة و  
ليست عند هم غير الزمانية  
فمن قبل هذا الزم قبل الزمان  
زمان واعي مناسب بهذا  
لتناهي المكات فليس مقتضا  
ان بعد البعد بعدا و  
شغلا بعد فراغ حتى يلزم  
تقدير شئ ورائه فقياس  
الزمان على المكات من  
البطلان ثم استدلال بدهاين ابطال  
التسلسل اقول وهو طريق  
حق كما قدمنا غير انها  
معارضة ونحن في حل  
عقدة معضلة نفسها كما تقدم  
والله سبحانه وتعالى اعلم  
۱۲ منہ غفرلہ۔

لازم ہے کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو صرف پاگل  
ہی کہہ سکتا ہے، کیونکہ اس بنا پر تو مٹنا ہی ہونا  
غیر مٹنا ہی ہونے کو واجب کرے گا اس لئے کہ  
ہر مقدار کے بعد اس جیسی مقدار ہے، بلکہ الزام  
کی بنا اس پر تھی کہ کسی شے کے حادث ہونے  
کا صرف یہ مطلب ہے کہ عدم کے بعد وجود  
ایسی بعدیت کے ساتھ پایا جائے کہ جو معیت  
کو محال قرار دے اور ایسی بعدیت فلاسفہ  
کے نزدیک صرف زمانی ہے، تو جو شخص اس  
بات کو تسلیم کر لے گا اس پر زمانے سے پہلے زمانے  
کا موجود ہونا لازم آئے گا، اور اسے مکان کے  
مٹنا ہی ہونے کے ساتھ کیا تعلق ہے، اسکا مقتضا  
یہ نہیں ہے کہ بعد کے بعد بعد یا فراغ کے بعد غفل ہو یا تک  
کہ اس کے بعد کسی چیز کی تقدیر لازم آئے پس  
زمانے کا مکان پر قیاس کرنا باطل ہے، پھر  
صدر شیرازی نے ابطال تسلسل کے براہین سے  
استدلال کیا ہے۔ اقول یہ صحیح راستہ ہے  
جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں ہاں اتنا  
ہے کہ یہ معارضہ ہے اور ہم اس لانیحل عقدے  
کو حل کرنے کے درپے ہیں جس طرح کہ اس سے  
پہلے گزرا۔ واللہ سبحنہ و تعالیٰ اعلم ۱۲  
منہ غفرلہ۔ (ترجمہ: محمد عبدالحکیم شرف قادری)

ممتنع الاجتماع ہے، اُسی ظرف میں ہونا لازم کہ ایک ظرف میں وجود دوسرے ظرف میں عام کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے جبکہ وجود اُسی ظرف سے خاص ہو اور اگر وجود اُسی لافی ظرف ہو تو عدم کہ اس کا منافی ہے وہ بھی لافی ظرف ہوگا کہ وجود لافی ظرف عدم فی ظرف کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے۔ اب مفارقات غیر باری عزوجل مثلاً تمھارے نزدیک عقل اول جن کا وجود زمانے سے متعالی ہے ورنہ مفارق نہ ہوں مادی ہوں کہ زمانہ کہ مادہ میں حال ہے ضرور مادی ہے اُسے حرکت میں حلول سریانی ہے اور حرکت کو جرم میں تو اُسے جرم فلک میں اور مادی میں واقع نہ ہوگا، مگر مادی اور وہ اپنی نفس ذات میں مفارق ہیں تو بالذات وقوع فی الزمان سے آبی ہیں لاجرم اُن کا وجود کسی ظرف دیگر میں ہے یا لافی ظرف، بہر حال اُن کا حدوث ممکن بالذات ہے کہ ذات ممکن نہ قدم کی مقتضی نہ عدم کی، تو قطعاً حدوث کی منافی نہیں، جیسے کہ اس کی مقتضی بھی نہیں، یہی حدوث کا امکان ذاتی ہے اور حدوث بے سبقت عدم ممکن نہیں تو ضرور اُن کے وجود پر اُن کے عدم کی سبقت ممکن اور بحکم مقدمہ سابقہ یہ عدم نہ ہوگا مگر ان کی طرح لافی ظرف یا ظرف دیگر میں بہر حال زمانے میں نہ ہوگا، تو روشن ہو کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں بر تقدیر حدوث اس کا عدم سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ ظرف دیگر میں یا لافی ظرف، اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اُس کا وجود زمانے میں نہیں ورنہ ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم آئے تو قطعاً بر تقدیر حدوث اُس کا عدم سابق زمانہ میں نہ ہوگا اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا، وبالله التوفیق۔ یہ بات وہی ہے جو اوپر گزری کہ زمانہ کی محکم کنندہ تمھارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے جس میں تمھاری عقل ناقصہ کے سر پھنس گئے۔ تمھیں وجود کی سابقیت و مسبوقیت بے تصور زمانہ بن ہی نہیں پڑتی، حالانکہ بُرہان سے ثابت کہ بے زمانہ بھی ممکن۔ الحمد للہ قبلیت مذکورہ بلکہ زمانہ بھی ہونے پر یہ دو روشن دلیلیں ذانک برہانان من ربک (یہ دو برہان ہیں تمھارے رب کی طرف سے۔ ت) کے فضل سے اس فقیر پر فائز ہوئیں، والحمد للہ رب العالمین (اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت) ان کے بعد زیادہ بحث کی حاجت نہیں مگر کلمات علماء میں اس معضلہ سے پانچ جواب مذکور ہوئے ہم بھی بعون تعالیٰ پانچ کی تکمیل کریں کہ اُن سے مل کر تلافی عشرۃ کاملہ ہوں۔

**جواب سوم:** اقول ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لئے ظرف اول ہوگی نہیں مگر اُن اور زمانہ کہ امتداد ہے اس کے بعد ہوگا تو اس آں سابق میں زمانہ نہیں۔ لاجرم



اُس کا عدم ہے تو عدم زمانہ اس کے وجود پر سبابتی ہے اور زمانہ میں نہیں بلکہ اُن میں ہے، اگر کہئے اُس اُن سے پہلے عدم زمانہ تھا یا نہیں، بہر حال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم۔ اگر نہ تھا جب تو ظاہر کہ وجود زمانہ تھا اور اگر پہلے عدم تھا تو یہی قبلیت زمانہ ہے۔

**اقول** اقتصار نہ کرو بات پوری کہو قبل و بعد صفت ہیں موصوف ظاہر کرو اگر یہ موصوف زمانہ لیا یعنی اس اُن سے پہلے جو زمانہ تھا اُس میں کیا تھا تو سوال زجاجون ہے اُن حدوث زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا اور اگر کوئی اور امکان و اتساع لیا تو ہم کہیں گے اس میں بھی عدم زمانہ تھا اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا۔

**جواب چہارم : اقول** حتیٰ کہ عدم موجود نہیں تو نہ اس کے لئے کوئی طرف ہے نہ وہ تقدم سے موصوف ہو سکے کہ یہاں تقدم و تاخر من حیث التحقيق میں کلام ہے عمرو سے پہلے زید تھا اس کے یہ معنی کہ وجود عمرو سے وجود زید سبابتی تھا، یونہی وجود سے پہلے عدم ہونے کا یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اُس سے مقدم تھا حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں ورنہ اعدام محلل ہوں کہ اُن کا وجود نہ ہو گا مگر ممکن ورنہ حوادث محال یا واجب ہو جائیں اور ہر ممکن محتاج علت، حالانکہ عدم محلل نہیں نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امور غیر متناہیہ مرتبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں مثلاً عقول و دُش ہیں، دُش سے زیادہ گیارہ بارہ الی غیر النہایہ سب معدوم ہیں تو تمام اعدام مرتبہ نامتناہیہ موجود بالفعل ہیں اور یہ محال ہے تو یہ کہنا کہ حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے یا اعدام ازل میں محض ظاہری بات ہے حادث وہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا نہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا کہ ”عدم“ ”تھا“ اور ”ہے“ کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ازل کوئی زمانہ نہیں فلاسفہ بھی مانتے ہیں کہ مفارقات ازل میں ہیں اور زمانی نہیں اگر کہئے جب ازل میں نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم تو ارتفاع نقیضین ہو گیا۔

**اقول** حادث کے وجود و عدم نقیضین نہیں باری عز وجل نہ حادث کا وجود ہے نہ عدم، اگر کہئے جب ازل میں حادث کا عدم نہ تھا ضرور وجود تھا کہ سلب عدم کو وجود لازم تو حادث حادث نہ رہا۔

**اقول** ازل میں حادث کا وجود نہ تھا اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ عدم محقق ورنہ عدم ثبوت ثبوت عدم نہیں، نہ اس کی نفی سے اس کی نفی ہو کہ وجود لازم آئے سلب بسیط سلب معدوم نہیں نہ اس کے سلب کو تحصیل لازم، زید معدوم کے لئے جس طرح قائم ثابت نہیں

لا قائم بھی ثابت نہیں کہ یہ بھی ثبوت موضوع کا طالب تو نرید لیس بلا قائم ثابت اور اس پر نرید قائم ثابت نہیں۔

**جواب چہم:** اقول برہنی استخیر  
وحسبنا اللہ ونعم الوکیل فان اصبحت  
فمن اللہ وله الحمد لو ان  
اخطأت فمن الشیطانات  
وانا اعتقد بكل ما هو حق عند  
الرحمن۔

**اقول** میں اپنے پروردگار سے خیر طلب کرتا  
ہوں، اور ہمیں اللہ تعالیٰ کافی ہے اور کیا ہی  
اچھا وہ کار ساز ہے۔ چنانچہ اگر میں نے درست  
بات کہی تو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے  
اور اسی کے لئے حمد ہے اور اگر میں نے غلطی  
کی تو وہ شیطان کی طرف سے ہے اور میں  
اعتقاد رکھتا ہوں ہر اس چیز کا جو رحمان کے  
نزدیک حق ہے۔ (ت)

(۱) ہر عاقل جانتا ہے کہ وجود باری عز وجل کو اس کی صفات قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک عقل اول) پر تقدم ذاتی ہے یونہی سب حوادث پر بھی مگر بدایت عقل شہد کہ وجود حوادث پر اس کے وجود کو ایک اور تقدم بھی ہے جو صفات (یا بطور فلاسفہ عقل اول) پر نہیں یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجود الہی تھا اور وجود حوادث نہ تھا بلکہ بعد کو ہوا اور ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا اور صفات الہیہ نہ تھیں، نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب کتا اور معلول اول نہ تھا بلکہ صفات یا معلول اول کو ازل سے مختلف نہیں اور وجود حوادث کو قطعاً ہے تو حوادث پر وجود حق کو تقدم ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے اور وہ ہرگز زمانی نہیں کہ باری عز وجل زمانے سے پاک ہے، فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں۔ (۲) صفات الہیہ قطعاً قدیم ہیں اور قدیم بالذات نہیں مگر ذات علیہ اور صفات بھی زمانے سے متعالی تو ان کا قدم زمانی بھی نہیں ہو سکتا۔

عہ وقع فی المقاصد و شرحہا  
مانصہ لا قدیم بالذات سوى  
اللہ تعالیٰ واما بالزمان فصفت اللہ  
فقط۔ اقول وهو سہو عظیم فی العبارة  
عہ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے کہ  
اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی قدیم بالذات نہیں ہے  
البتہ قدیم بالزمان صرف اللہ تعالیٰ کی صفات  
ہیں۔ اقول اس عبارت میں عظیم سہو ہے  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

لہ شرح المقاصد المقصد الثانی المنہج الثالث المبحث الاول دارالمعارف النعمانیہ لاہور ۱۲۹/۱



(۳) باری و صفات باری عزوجلہ کے لئے یقیناً بقاء ہے کہ وجود اس کا موجب ہے اور وہ نہیں مگر استمرار وجود اور استمرار مقتضی اتساع اور محال ہے کہ زمانہ ہو، لاجرم اگر میری فکر خطا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اس پر آگاہ ہونا ضروری ہے، مجھے نزدیک اس کی انتہائی توجیہ یہ ہے کہ متکلمین قدم کی تصویر کھینچے اور اسے فہم کے قریب کرنے کے لئے ماضی کے غیر متناہی زمانوں کو فرض کرتے ہیں تو ہر وہ چیز جو ان تمام مفروضات کے ساتھ ہو یعنی کوئی ایسا زمانہ فرض نہ کیا جاسکے جس کے ساتھ وہ چیز نہ ہو تو وہ قدیم ہے لیکن اس صورت میں تو اسے صفات کے ساتھ مختص قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ یہ تو ذات کے لئے ایک اور قدم ثابت ہو گیا ۱۲ منہ۔

علہ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے المعقول منہ استمرار الوجود منہ بقاء سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے وہ ہے وجود کا جاری رہنا زمانے سے ۱۲ منہ۔

علہ مقاصد اور شرح مقاصد میں ابھی نقل کردہ عبارت کے بعد ہے، اور اس کا یہی معنی ہے کہ پہلے زمانے کے بعد وجود دوسرے زمانے (باقی صفحہ آئندہ)

فلیتنبہ وغایۃ توجیہ عندی  
ان المتکلمین یقدرون لتصور  
القدم وتقریبہ الی الفہم ازمنۃ  
ماضیۃ لاتتناہی فکل ما کان  
مع جمیع تلک المفروضات ای  
لو یصح ان یفرض زمان و  
ہو لیس معہ فہو القدیم لکن  
علیٰ ہذا الوجہ لتخصیصہ  
بالصفات فانہ القدم الآخر  
لذات ۱۲ منہ۔

علہ قال فی المقاصد وشرحہا  
المعقول منہ ای من البقاء  
استمرار الوجود منہ ۱۲ منہ غفر لہ۔

علہ وقع فیہما بعد ما قدمت  
ولامعنی لذالک سوی الوجود  
من حیث انتسابہ الی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کی نسبت سے پایا جائے اہ قول (۱) میں  
کہتا ہوں (۱) اللہ تعالیٰ اس بات سے  
بلند ہے کہ اس کا وجود زمانے کی طرف منسوب  
کیا جائے (۲) اگر اللہ تعالیٰ کا باقی رہنا اس  
معنی سے ہو تو زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔  
اس کی توجیہ وہ ہے جو میں اس سے پہلے بیان  
کر چکا ہوں، صاحبِ مواقف نے اچھا انداز  
اپنایا ہے انھوں نے پہلے یہ بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ  
کے لئے زمانے کا ثابت ہونا محال ہے، اس کے  
بعد فرمایا: ہماری گفتگو سے معلوم ہو جاتا ہے کہ  
اللہ تعالیٰ کے باقی رہنے کا یہ مطلب نہیں  
ہے کہ وہ دو زمانوں میں موجود ہے اہ میر سید شریف  
نے اس کی شرح میں فرمایا، بل ہو عبارة  
امتناع عدمه و مقارنته مع  
الامر منه اہ اللہ تعالیٰ کی بقا کا مطلب ہے  
کہ اس کا عدم محال ہے اور وہ تمام زمانوں کے  
ساتھ متعارف ہے (یہ اس عبارت کا ایک  
مطلب ہے دوسرا مطلب بعد میں کہہ رہا ہے)  
۱۲ شرف قادری (۱) اقول (۱) اللہ تعالیٰ

له شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المبحث الخامس وار المعارف النعمانية لاجزء ١٨٠

٢٤ شرح المواقف المرقف الخامس المرصد الثاني المقصد الرابع منشور الرضى الشريف في الران ٢٤

۵۲۔ حاشیہ سید الشریف علی شرح المواقف " " " " " " " " " " " "



یہ زمانہ ہے عجب نہیں کہ آیہ کریمہ وان یوما عند ربك كالنفسه من بعد ان یومئذ (اور بیشک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

زمانے کے ساتھ مقارن ہونے سے بلند ہے۔  
(۲) اگر اللہ تعالیٰ کی بقا کا یہ معنی ہو تو وہ زمانے سے پہلے باقی نہیں ہوگا کیونکہ زمانے کے ساتھ اقتران نہیں ہوگا (اس عبارت کی توجیہ یہ ہے کہ) غالباً "مقارنتہ" کا عطف "عدمہ" پر ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی بقا کا مطلب یہ ہے کہ اس کا عدم محال ہے اور زمانوں کے ساتھ اس کا مقارن ہونا بھی محال ہے، یہ مطلب اگرچہ ظاہر عبارت سے بعید ہے لیکن اس قریب مطلب سے بہتر ہے کیونکہ یہ صحیح بھی ہے اور ادب کے قریب بھی ہے لیکن وہ تشدق (بیباک) صاحب شمس بازغہ محمود) جو پوری جو ادب سے یک دم جدا اور دین سے بالکل دور ہے اس کا گمان ہے کہ وہ فطرت جو طبیعت کا دودھ پینا چھوڑ چکی ہے چاہتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے بقا کی نفی کی جائے اور اسے عین تقدیس شمار کرتی ہے اھ اللہ کی قسم ایہ ابلیس کی تقدیس ہے، ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت کی درخواست کرتے ہیں۔

تیرے رب ذو الجلال کی ذات باقی رہے گی لہذا تو اس مختلف خصلتوں والے بیباک کی گفت گویہ سن - ۱۲ منہ (ترجمہ: محمد عبد الحکیم شرف قادری)

لعدم الاقتران ولعله معطوف علی  
العدم ای بقاءہ تعالیٰ عبارتہ عن  
امتناع عدمہ مع امتناع مقارنتہ  
مع الاثر منۃ وهذا وان کان  
بعید الحسن من ذلك القریب لصحة  
وقربه من الادب اما الذی  
السلخ عن الادب رأسا وبعد عن  
الدین بسرة وهو المتشدد الجوفوری  
فرغم ان الفطرة المنقطعة عن لبان  
الطبیعة تشتمل سلب البقاء عنه سبحانه  
وتعدا عین التقدیس اھ فلا والله  
ما هذا الا تقدیس ابلیس، نسأل  
الله العافیۃ سے

یستقی وجه ربك ذو الجلال

فلا تسمع تشدق ذی خلال ۱۲

تھارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس - ت) اس کی طرف اشارہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس التامع متعالیٰ میں صفات کو ذات یا معاذ اللہ بطور فلاسفہ عقل لول کو واجب تعالیٰ سے معیت اور تقوُّم واستمرار موجود ہے اس کے لحاظ سے ذات و صفات یا بطور فلاسفہ عقول کو حوادث پر یہ دوسرا قدم ہے اور اس کا وجود صرف علمی ہے کہ ہرگز وجود خارجی

عہ اقول (میں کہتا ہوں) چونکہ زمانے کا وجود خارجی نہیں بلکہ علمی ہے، تو کوئی ایسی چیز نہیں ہوگی جو اللہ تعالیٰ پر گزرے یا اس کا احاطہ کرے، بلکہ وہ ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے، لیکن زمانہ تو وہ حادث ہے، اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہے، لہذا ازل میں زمانے کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ نہیں ہوگا، آئندہ بھی متعلق نہیں ہو سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ اس بات سے بلند ہے کہ اس کے لئے کوئی چیز نو برنو ثابت ہو اور یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات عالیہ کو کامل طور پر جانتا، دیکھتا اور سُنتا ہے، اور اس کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کر رکھا ہے، اس کا مطلب یہی ہے کہ سب چیزیں اس کے نزدیک منکشف ہیں اور وہ اپنے علم، بصیر، سمیع اور ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے۔ مختصر یہ کہ عقلیں اسکی ذات و صفات کی حقیقت کے جاننے سے عاجز ہیں، ہمارا اللہ تعالیٰ پر ایمان ہے جیسے وہ فی الواقع ہے اور اس کے اسماء اور صفات پر

بھی ہم ایمان رکھتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ  
(ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)

عہ اقول واذلیس وجودہ عینیا بل علمیا فما شئ شئ یمر علیہ او یحیط بہ بل ہذیکل شئ محیط اما الزمان فحادث وان لم یکن موجودا فخال الاعیان فلم یعلق بہ فخال الاشغال فمما کانت یعلق بہ فی ما لا یزال لانه تعالیٰ ان یتجدد لہ شئ ومعلوم انه تعالیٰ یعلم ویبصر ویسمع ذاتہ العلیۃ علی وجہ الکمال وقد احاط بکل شئ علما ولیس الا ان الکل منکشف لدیہ وهو المحيط بعلمہ وبصرہ وسمعہ وبکل شئ وبالجملة فالعقول عاجزة عن ادراک کنه الذات والصفات امتا بہ کما ہو با سماء و صفاته ۱۲ منہ غفرلہ۔



نہیں، بلا تشبیہ جس طرح ہمارے اذہان میں زمانے کا وجود وہی کہ ہرگز وجود عینی نہیں

عہ فائدہ جلیلہ : اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس کے ذریعے وہ عقدہ حل ہو جائیگا جس کے بارے میں عقلیں حیران ہیں اور وہ ہے بریان تطبیق کا اللہ تعالیٰ کے علم میں جاری ہونا، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر متن ہی اور غیر متن ہی کو تفصیلاً جانتا ہے۔ علامہ دوانی نے شرح عقائد میں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کا علم واحد اور بسیط ہے، لہذا معلومات میں اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے تعدد نہیں ہے بلکہ وہ معلومات متکثر نہیں بلکہ متحد ہیں، جہاں تک معلومات کے وجود خارجی کا تعلق ہے تو عالم حادث ہے، اس لئے جتنی اشیا موجود ہیں وہ متن ہی ہیں اگرچہ ہمیشہ کے لئے کسی حد پر جا کر ان کا خاتمہ نہیں ہوتا، یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔ علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی نے اسے رد کیا ہے کہ ہم گفتگو کو علم تفصیلی کی طرف منتقل کرتے ہیں۔

اقول (میں کہتا ہوں) نہ تو یہ جواب درست ہے اور نہ ہی اس پر رد صحیح ہے (باقی اگلے صفحہ پر)

عہ فائدہ جلیلہ بهذا واللہ الحمد بحل عقدہ حارت فیہا الافہام وهو جریان برہان التطبيق فی علم اللہ عز وجل لانہ یعلم کل متناہ وغیر متناہ علی التفصیل، اجاب الدوانی فی شرح العقائد بان علمہ تعالیٰ واحد بسیط فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمہ بل ہب ہناک متحدة غیر متکثرة اما فی وجودھا الخارجی فالعالم حادث فلیس الموجود الا متناہیا وان لم یقف عند حد الابد، هذا حاصل ما اطلال بہ و مرادة عبد الحکیم بنقل الکلام الی علمہ تعالیٰ التفصیلی۔

اقول لا الجواب بشیء ولا الرد علیہ فان

الاعیان الثابتة لم تشم راحة من الوجود (ایمان ثابتہ نے وجود کی بوند نہ کھینچی تھی)

34

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تقسیم علمہ الی اجمالی و تفصیلی  
من بدعات الفلاسفة بل علمہ  
تعالیٰ واحد بسیط متعلق بجمیع  
الموجودات والمعدومات والممکنات  
والمحالات علی اتم تفصیل لا امکا  
للزیادة علیہ فالعلم واحد  
والمعلومات غیر متناہیة فی  
غیر متناہ فی غیر متناہ کما یتنتہ فی  
فی کتابی "الدولة المکیة" و  
تعلیقاً تھا "الفیوض المکیة"۔

قال السیالکوتی بل الجواب  
فی تعلیقات الفارابی انه تعالیٰ  
یعلم الاشیاء الغیر المتناہیة متناہیة ذلك  
لان الجواهر والاعراض  
متناہیة والنسب بینہا  
غیر متناہیة یمکن  
ان نعتبرہا نحن  
غیر متناہیة اما  
عندہ تعالیٰ فمتناہیة  
اذ یصح ان توحید تلك  
الجواهر والاعراض فی

کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کی تقسیم اجمالی اور تفصیلی  
کی طرف فلاسفہ کی بدعتوں میں سے ہے، جبکہ  
اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے بسیط ہے اور اس کا  
تعلق تمام موجودات، معدومات، ممکنات اور  
محالات سے اتنی مکمل تفصیل کے ساتھ ہے  
کہ اس پر زیادتی ممکن ہی نہیں ہے، پس  
علم ایک ہے اور معلومات غیر متناہی درجہ تنہائی  
جیسے کہ میں نے اپنی کتاب "الدولة المکیة" اور  
اس کے حواشی "الفیوض المکیة" میں بیان  
کیا ہے۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کہتے ہیں کہ  
جواب وہ ہے جو فارابی کی تعلیقات میں ہے،  
اور وہ کہہ اللہ تعالیٰ غیر متناہی اشیا کو  
متناہی جانتا ہے (یعنی اشیا اگرچہ  
غیر متناہی ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے علم میں متناہی  
ہیں ۱۲ اشرف قادری) اور یہ اس لئے کہ  
جو اہر اور اعراض متناہی ہیں، ان کے درمیان  
نسبتیں غیر متناہی ہیں ہم یہ اعتبار کر سکتے ہیں  
کہ وہ غیر متناہی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے  
نزدیک متناہی ہیں کیونکہ یہ جو اہر اور اعراض کا  
خارج میں پایا جانا ممکن ہے، جب یہ خارج  
(باقی اگلے صفحہ پر)



زمانے کا عدم اسی اتساع قدسی میں اُس کے وجود حادث پر مقدم ہے اور زمانے سے پہلے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الاعیان فی وجودها توجد بالنسب  
بالفعل لانها لو انما وجود کل  
شیء هو معلوميته لله عز وجل  
هذا تلخیص ما اُطال به -

میں موجود ہونگے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی  
جائیں گی، کیونکہ یہ نسبتیں جو اہر و اعراض کو لازم  
ہیں اور ہر شے کا وجود یہی اس کا اللہ تعالیٰ کیلئے  
معلوم ہونا ہے (یعنی ہر شے کا وجود عبد الباری  
تعالیٰ بحیثیت معلول ہونے کے یہی اللہ تعالیٰ  
کا ان اشیا سے متعلق علم تفصیلی ہے ۱۲  
شرف) یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔  
اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس میں کمی

وجہ سے کلام ہے:

(۱) اللہ تعالیٰ کا علم جو اہر اور اعراض موجودہ  
میں منحصر نہیں ہے، بلکہ انھیں بھی محیط ہے  
جو اہر و اعراض ممکنہ کو بھی شامل ہے اور وہ  
قطعا غیر متناہی ہیں، جیسے جنت کی نعمتیں اور  
دوزخ کی تکلیفیں۔ اللہ تعالیٰ ان تکلیفوں  
سے محفوظ رکھے۔

اقول اولاً علمه تعالى  
لا ينحصر في الجواهر  
والاعراض الموجودة بل  
يحيط بها وبالممكنة و  
هي غير متناهية قطعاً  
كنعم الجنة و آلام النار  
والعياذ بالله منها -

(۲) جو غیر متناہی کو متناہی جانتا ہے وہ شے  
کو ایسے وصف سے متصف جانتا ہے جس  
کے ساتھ وہ متصف نہیں (یعنی خلاف واقع صفت  
کے ساتھ موصوف جانتا ہے) اور اللہ تعالیٰ  
اس سے بلند ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ علم الہی  
ان امور غیر متناہیہ پر محیط ہے تو وہ امور علم الہی میں  
متناہی کی طرح محصور ہوں گے، اسی صورت میں  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

وثانياً من يعلم الغير المتناهي  
متناهيًا فقد علم الشئ  
على خلاف ما هو عليه  
والله تعالى متعال عنه  
وان اريد ان العلم الالهي  
محيط بها فكانت محصورة فيه  
كالمتناهي لم يفد في منه

زمانہ لازم نہیں اگر کھتے ہم اسی اتساع قدسی کا نام زمانہ رکھتے ہیں اب تو قدیم ہوا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جبریات البرہان۔

برہان تطبیق کے جاری ہونے کو منع کرنا مفید نہ رہا (فقیر کہتا ہے کہ غالباً علامہ سیالکوٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو مخلوق کیلئے غیر متناہی ہیں اور مخلوق کی گنتی میں نہیں آسکتے وہ علم الہی میں متناہی ہیں تو اعتراض مذکور (فقد علم الشئ علی خلاف ما هو علیہ) لازم نہیں آسکتا اعنی أن تلك الامور غير متناهية بالنسبة الى علم الخلق ومتناهية بالنسبة الى علم الخالق ۱۲ شرف قادری)

(۳) علامہ نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ ہم جو اہر و اعراض کے درمیان پائی جانے والی نسبتوں کو غیر متناہی اعتبار کریں۔ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ ہمیں قطعاً معلوم ہے کہ وہ نسبتیں غیر متناہی ہیں لہذا ان میں ہمارے علم کے مطابق برہان تطبیق جاری ہو جائے گا، برہان کا جاری ہونا اس امر کا محتاج نہیں کہ ہم انہیں تفصیلاً ہی جانیں ورنہ برہان بالکل کسی شے میں بھی جاری نہیں ہوگا کیونکہ علم حادث کبھی بھی غیر متناہی کا تفصیلی احاطہ نہیں کر سکتا۔

(۴) علامہ نے کہا ہے، اذ یصح الخ اس قول کو جس کی تعلیل قرار دیا ہے اس کے (باقی بر صفحہ آئندہ)

و ثالثاً لا وجه لقوله بیکنات ان نعت برہا غیر متناہیۃ بل نعلم قطعاً انہا غیر متناہیۃ فیجری البرہان فیہا بحسب علمنا ولا یحتاج الی علمنا بہا تفصیلاً والاسم یجر البرہان فی شئ قط اذ لا یحیط العلم بالحادث بغیر المتناہی تفصیلاً ابداً۔

و مابعداً قوله اذ یصح لامساس لہ بما جعلہ تعلیلاً لہ



اقول اولاً صریح غلط تم تو زمانے کو عرض قائم بالفلک مانتے ہو کہ وہ مقدار حرکت ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولا یفید شبهة عامة فضلا  
عن علة۔

وخامساً من العجب قوله اذا وجدت  
وجبت نسب بالفعل وكيف  
توجد نسبة في الايمان۔

وسادساً كيف يجتمع غير المتناهي  
في الوجود وحصول الترتيب غير  
بعيد۔

وسابعاً كيف يتوقف علمه تعالى  
بها على وجودها في الخارج  
لكن الفلسفي يجهله يجعل العلم  
التفصيلي حادثاً تعالى سبحانه و  
تعالى عما يقولون علواً كبيراً۔

وبالجملة فلا غنى في شيء  
من هذا بل الجواب ما اقول  
بشوق الوهاب انها يقتضي البرهان  
بامتناع خروج غير المتناهي من  
القوة الى الفعل وهو حاصل  
ههنا قطعاً فلا معنى لتخلف البرهان  
وذلك ان تعلق العلم بشيء

ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہ علت تو  
کیا عام شبہہ کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔

(۵) وہ فرماتے ہیں کہ جب جوابہر اور اعراض  
خارج میں پائے جائیں گے تو نسبتیں بھی بالفعل  
پائی جائیں یہ قول باعث تعجب ہے، نسبتیں  
خارج میں کیسے پائی جائیں گی؟

(۶) غیر متناہی چیزیں وجود میں کیسے جمع ہو سکتی  
ہیں؟ ان میں ترتیب کا حاصل ہونا کچھ بعید  
نہیں ہے۔

(۷) اللہ تعالیٰ کا ان امور کو جاننا ان کے وجود  
فی الخارج پر کیسے موقوف ہو سکتا ہے؟ لیکن  
فلسفی اپنی جہالت کی بنا پر علم تفصیلی کو حادث  
قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان باتوں سے بہت  
بلند ہے جو یہ فلاسفہ کہتے ہیں۔

مختصر یہ کہ یہ جواب کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا،  
جواب وہ ہے جو میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے  
دیتا ہوں، اور وہ یہ کہ برہان تطبیق کا تقاضا  
ہے کہ غیر متناہی کا قوت سے فعل کی طرف نکلنا  
محال ہو اور یہ بات اس جگہ قطعاً حاصل ہے  
لہذا یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ برہان نہیں  
پایا گیا، اور یہ اس لئے کہ کسی چیز کے ساتھ علم کا  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

تو حرکت سے قائم اور حرکت فلک سے قائم اور قائم سے قائم قائم اور یہ اتساع اُس سے منزہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا یخرجہ من القوة الح  
الفعل۔

فأولاً لا تریم انه تعالیٰ علم  
للحوادث فی الانزال انها معدومة  
فی نفس الامر وستوجد فی اوقاتها  
فان كانت العلم موجب وجودها  
بالفعل كان العلم بانها معدومة  
فی نفس الامر علی خلاف الواقع۔

وثانیاً انما اراد الله تعالیٰ وجود  
الحوادث فی اوقاتها ولا وجود لها  
الا بما ارادته تعالیٰ فیستحیل ان  
تكون موجودة فی الانزال۔

وثالثاً لا تریم انه تعالیٰ یعلم  
کل محال وعلما ان لو كانت  
کیف كان فعلق علمه تعالیٰ به  
لم یخرجہ عن الاحالة  
فضلا عن العدم و ما  
سبیل غیر المتناهی الا سبیل  
سائر المحالات فهو  
تعالیٰ یعلمه و یعلم  
انه محال ان یوجد

تعلق ہونا اسے قوت سے فعل کی طرف نہیں  
نکالتا، اس کے چند دلائل ہیں :

(۱) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ کو ازل میں  
حوادث کے بارے میں علم تھا کہ وہ نفس الامر  
میں معدوم ہیں اور عنقریب اپنے اوقات میں  
پائے جائیں اگر علم کی وجہ سے ان کا وجود بالفعل  
ضروری ہوتا تو ان کے بارے میں یہ جاننا کہ  
وہ نفس الامر میں معدوم ہیں خلاف واقع ہوگا۔  
(۲) اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا کہ حوادث اپنے  
اوقات میں پائے جائیں اور ان کا وجود تو  
صرف اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہوگا، اس  
لئے ان کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

(۳) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ ہر محال کو  
جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اگر وہ موجود  
ہوتا تو کیسے ہوتا۔ پس اللہ تعالیٰ کا علم  
اس سے متعلق ہے اس کے باوجود اس تعلق  
نے اسے محال ہونے سے نہیں نکالا چہ جائیکہ  
عدم سے نکال دیتا، غیر متناہی کا معاملہ وہی  
ہے جو باقی محالات کا ہے، پس اللہ تعالیٰ  
غیر متناہی کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ  
اس کا واقع میں پایا جانا محال ہے۔ تمام  
(باقی بر صفحہ آئندہ)



## ثانیاً قدم فرع وجود ہے اور یہ موجود ہی نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تقریباً صاحبِ عظمت و جلال اللہ تعالیٰ کیلئے،  
اشکال حل ہو گیا، باوجودیکہ ہمارے نزدیک  
صحیح ترین بات یہ ہے کہ ہم اپنے رب اور اسی کی  
صفات اور اس کے اسماء پر ایمان لائے ہیں  
اور ہم ان کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے نہیں  
ہوتے اور ہم نہیں کہتے کہ کیسے؟ کیونکہ اس جگہ  
کیسے والی بات نہیں ہے اور نہ ہی ہمیں علم ہے  
اور ان راستوں تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں ہے  
اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے صراطِ مستقیم کی ہدایت  
دیتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ  
کا حاشیہ ختم ہوا) (ترجمہ شرف قادری)

فانكشف الاعضال والمحمد لله ذي  
الجلال مع انه احق الحق عندنا اننا  
امنا بربنا وصفاته واسماؤه ولا نشغل  
بكنهها ولا نقول كيف حيث لا كيف  
ولا علم لنا بذلك ولا سبيل الى  
تلك المسالك والله يهدي  
من يشاء الى صراط  
مستقيم ۱۲ منہ غفرلہ۔

(اقول : قد اوضح بما افاده الإمام أحمد رضا البريلوي قدس سره القوى  
أن خروج الغير المتناهي من القوة إلى الفعل محال وتبين أيضاً أن  
تعلق العلم بشئ لا يوجب وجوده في الواقع ، لكن بقي ههنا سؤال  
معضل : وهو اننا قائلون باحاطة علم الباري تعالى بالامور الغير المتناهية و  
وهي مرتبة في علم الباري تعالى فكيف لا يجري فيها برهان التطبيق ولا نسلم  
ان البرهان لا يقتضي الامتناع خروج غير المتناهي من القوة إلى الفعل  
انما يقتضي البرهان استحالة الامور الغير المتناهية المرتبة سواء كانت موجودة  
ام لا وايضا لما كان علم الباري محيطا بالامور الغير المتناهية فلا بد ان تكون  
متناهية عنده تعالى جل مجددة فلا مخلص الا في ما قال العلامة عبد الحكيم  
السيالكوتي بانها غير متناهية بحسب علمنا ولا نستطيع ان نعدّها بأي عدد  
(باقی بر صفحہ آئندہ)

ثالثاً مقصود تو یہ تھا کہ تمھاری ظلمتوں سے خلاص ہو کہ زمانہ قدیم ہے اور وہ مقدار حرکت فلک ہے تو حرکت قدیم ہے تو فلک قدیم ہے تو افلاک و عناصر قدیم ہیں، یہ بجزمہ تعالیٰ باطل اور ظلمتیں زائل اور نجات حاصل، والحمد للہ رب العالمین (سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت)

تشبیہ معضلہ کی ایسی ہی تقریر امتناع انقطاع زمانہ پر کی جاتی ہے کہ منقطع ہو تو عدم کو وجود سے ایسی ہی بعیدیت ہوگی جس میں سابق و لاحق دونوں جمع نہ ہو سکیں، اور وہ نہیں مگر زمانی، تو زمانے کے بعد زمانہ لازم، اور ہمارے پانچوں جواب بعون الوہاب اس کے رد کو بھی کافی و دافی، کما لا یحفظ فاعرف و للہ الحمد (جیسا کہ پوشیدہ نہیں، تو جان لے، اور اللہ تعالیٰ ہی کے لئے حمد ہے۔ ت) اور یہ تعاریر زمانے کے موبہوم ہونے ہی پر موقوف نہیں، اگر بالفرض زمانہ موجود خارجی اور مقدار حرکت اور خاص حرکت فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جو بہر استقلال ہو غرض عالم میں ہے کچھ بھی ہوا اسکے حدوث و امکان انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا و للہ الحمد یہ تقریر خوب ذہن نشین کر لی جائے کہ بعونہ تعالیٰ بکثرت ظلمات فلسفہ سے نجات ہے، میں اُمید کرتا ہوں کہ رد فلسفہ قدیمہ میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا جس کا صاف ہونا فیض ازل نے اس عبادِ ازل کے ہاتھ پر رکھا تھا و للہ الحمد۔

یہ ہیں وہ ۳۰ مقام کہ اُس تذیل میں تھے بعونہ تعالیٰ دو کا با فاضلہ اور اضافہ ہو کہ فلسفہ کی کوئی مہم مردود بات رد سے نہ رہ جائے و باللہ التوفیق۔

## مقام سی و یکم

جزر لای تجزئی باطل نہیں، یہ وہ مسئلہ علم کلام ہے جسے نہایت پست حالت میں سمجھا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وَأُمِّي أَلَةُ حَاسِبَةٍ أَمَّا بِحَسَبِ عِلْمِ اللَّهِ فَهِيَ مَتْنَاهِيَّةٌ، وَأَمَّا كَبْتُ هَذَا الْأَعْضَالِ الَّذِي هُوَ جَذْرُ أَصَمٍّ رَجَاءٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يُوَفَّقَ أُمِّيَ عَالِمَ كَبِيرَاتٍ يَحُلُّ هَذِهِ الْمَعْضَلَةَ بِأَحْسَنِ وَجْهِ — وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ —

محمد عبد الحکیم شرف القادری

۷ من ذ القعدة ۱۴۲۴ھ / الموافق باول يناير عام ۲۰۰۴ م۔



بلکہ اُس کے بطلان پر یقین نکلی کیا جاتا ہے فلاسفہ اس کے ابطال پر چمک چمک کر دلائل حتیٰ کہ بکثرت براہین ہندسیہ قائم کرتے ہیں عقلی تمسک میں بیان ہندسی سے زیادہ اور کیا ہے جس میں شک و تردید کو اصلاً جگہ ہی نہیں رہتی اور متکلمین ان دلائل سے جواب نہیں دیتے اپنے سکوت سے ان کا لاجواب ہونا بتاتے ہیں، تو گویا فریقین اس کے بطلان پر اتفاق کئے ہیں، مگر کچھ تعالیٰ ہم واضح کر دیں گے کہ اُس کے رد میں فلاسفہ کی تمام محبتیں اور ہندسی برہانیں پادر ہوا ہیں، وباللہ التوفیق یہ مقام چار موقفوں پر مشتمل ہے:

**موقف اول:** اس مسئلہ میں ابطال رائے فلسفی اور دربارہ جزر ہمارا مسلک۔  
**اقول:** و بہنا التوفیق یہاں ہمارا مسلک فریقین سے جدا ہے۔

(۱) ہمارے نزدیک جزر و لایہ جزئی باطل نہیں خلافاً لل حکماء، لیکن دو جزروں کا اتصال محال ہے خلافاً لظاہر ماعن جمہور المتکلمین۔ ظاہر ہے کہ اتصال غیر تداخل ہے تو وہ یونہی ممکن ہر ایک میں شئی دون شئی یعنی جُدا اطراف ہوں دونوں ایک ایک طرف سے باہم ملیں اور دوسری طرف سے جُدا رہیں ورنہ تداخل ہو جائے گا اور جزر و میں شے دون شے محال تو وہ اپنی نفس ذات سے آبی اتصال فلسفی کی تمام براہین ہندسیہ اور اکثر دیگر دلائل اس اتصال ہی کو باطل کرتی ہیں۔ وہ خود ہمارے نزدیک نفس ملاحظہ معنی اتصال و جزر و سے باطل ہے ان تطویلات کی کیا حاجت۔ اُمید کہ اتصال اجزائے امانت سے ہمارے متکلمین کی مراد اتصال حسی ہو جیسا انھوں نے نفی دائرہ وغیرہ میں فرمایا ہے کہ یہ اتصال مرنے جس کی غلطی ہے اُن سے مماست جزر پر جو تغریبات منقول ہیں اسی پر محمول ہیں ورنہ اتصال حقیقی کا بطلان محتاج بیان نہیں۔

(۲) ہمیں یہاں پر اصل مقصود ابطال ہیوٹی ہے کہ اس کی تعلیمیں قدم عالم اگرچہ نوعی کے کفریات لاتی ہیں اس کی کلیت کا ابطال یہاں ہے اور ابطال باسکیلیہ بعونہ تعالیٰ مقام آئندہ میں توہم یہاں مقام منع میں ہیں۔ ہمیں ہیوٹی صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکیب جسم کا دعویٰ کرنے کی حاجت نہیں بلکہ اس بارے میں جو کچھ کہیں گے محض ابدائے احتمال ہو گا کہ تغلیس مدعی کے لئے اسی قدر کافی۔

(۳) ربّ عزوجل فاعل مختار ہے اُس کے ارادے کے سوا عالم میں کوئی شے مؤثر نہیں، رویت شے نہ اجتماع شرائط عادیہ سے واجب نہ اُن کے انقراض سے محال، وہ چاہے تو سب شرطیں جمع ہوں اور دن کو سامنے کا پہاڑ نظر نہ آئے اور چاہے تو بلا شرط رویت ہو جائے جیسے

مجہد تعالیٰ روز قیامت اس کا دیدار کہ کیفیت و جہت و لون و وقوع ضو و معاذات و قُرب و بُعد و مسافت وغیرہ جملہ شرائط عادیہ سے پاک و منزہ ہے۔ اب عادت یوں جاری ہے کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا اصلاً قابل البصار نہ ہو جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے اگر اتصال نہ ہو وہ مجموعہ مرقی ہوتا ہے۔ کوٹھڑی کے روزن سے دھوپ آئے تو اس میں ایک غموستطیل وسعت روزن کی قدر عین محسوس ہوتا ہے یہ نہایت باریک باریک اجزاء متفرقہ کا مجموعہ ہے جن کو ہمارے مشورہ کہتے ہیں، پراگندہ و نامتصل، ان میں کوئی جزو رویت کے قابل نہیں، اگر تنہا ہو ہرگز نظر نہ آئے، میں اُن ذروں کو نہیں کہتا جو اُس عمود میں جدا اُڑتے نظر آتے ہیں بلکہ اُن اجزاء کو جن سے وہ عمود بنا ہے اور جو ایک سبحانی شکل کے سوا کسی جزو کو نہیں دکھاتا، اُن کی لطافت اس درجہ ہے کہ اُس عمود میں ہاتھ رکھ کر مٹھی بند کر دیا تھ میں کچھ نہ آئے گا مگر کثرت اجتماع بے اقران سے ایک جسم عین طویل عرض بشکل عمود محسوس ہوتا ہے بلکہ دُخان و بخار کی بھی یہی حالت ہے وہ اجزاء ہوائیہ کے ساتھ اجزاء ارضیہ یا مائید ایسے ہی متفرق و باریک و متفرع ہیں کہ تنہا ایک نظر نہ آئے اور اجتماع سے یہ جسم دُخانی و بخاری نظر آتا ہے بعینہ یہی حالت متفرقانہ اجتماع جو ہر فردہ سے احساس جسم کی ہو سکتی ہے، جسم انھیں متفرق اجزاء لایہ تجزی کے مجموعہ کا نام ہو جن میں کوئی دو جو متصل نہیں اور اُن کا تفرق نظر میں وحدت جسم کا مانع نہیں جیسے اینٹوں کی دیوار کہ ہر اینٹ دوسری سے جدا معلوم ہوتی ہے اور پھر دیوار ایک ہے تنہوں کا کوڑیا تخت کہ ہر تختہ جدا ہے اور مجموعہ ایک۔ اکثر اجسام میں مسام محسوس ہوتے ہیں اور وحدت جسم میں محسوس نہیں ہوتے، مسام کا فرجہ تمھارے نزدیک انقسام غیر متناہی رکھتا ہے تو ضرور اُس حد صفر کو پہنچے گا کہ مسام واقع میں ہوں اور جس میں نہ آئیں۔ اگر کچھ جب کوئی دو جو متصل نہیں تو جو فرجہ اُن کے بیچ میں ہے اُس میں ہوا وغیرہ کوئی جسم ہے یا نہیں، اگر نہیں تو خلا ہے اور اگر ہے تو اس جسم کے اجزاء میں کلام ہو گا اور بالآخر خلا ماننا پڑے گا۔

**اقول** ہاں ضرور خلا ہے، اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ محال نہیں۔

(۴) صفر مسام میں ایک تقریر قاطع ابھی ہم کر چکے، اس کے علاوہ عادت یوں جاری ہے کہ جب فصل بہت کم رہ جائے کہ امتیاز میں نہ آئے تو شخصی متصل وحدانی معلوم ہوتی ہے وہ واقع میں اُس کا اتصال نہیں بلکہ جس مشترک میں صور کمال متعارفہ کا اجتماع اس کا باعث ہوتا ہے کہ اُن کے خلاؤں میں بھی ویسی ہی صورت مد رک ہوتی ہے اور سطح واحد متصل سمجھی جاتی ہے، پکڑے میں زری کے پھول بہت قریب قریب ہوں، نزدیک سے دیکھتے تو ہر پھول دوسرے سے جدا اور



بیچ میں خلا، مگر دُور سے سارا کثیر امفرق معلوم ہوتا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ بوجہ بُعد جس نسبت سے پھولوں کے خلا چھوٹے ہوتے گئے اُسی نسبت سے پھول بھی چھوٹے ہوتے جاتے، قریب سے بڑے پھول اور اُن میں بڑا خلا محسوس ہوتا ہے، بعید سے چھوٹے پھول اور اُن میں چھوٹا خلا محسوس ہوتا مگر یہ نہیں ہوتا بلکہ خلا معدوم ہو جاتا ہے اور اُس کی جگہ بھی نہ ہی زری کی صورت محسوس ہو کر ساری سطح زری سے مفرق بے فرق معلوم ہوتی ہے، ممکن کہ بعض اجسام دونوں حالتوں کے ہوں جن میں مسام نظر آئیں وہ اس کپڑے کو قریب سے دیکھنے کی حالت اور جن میں بالکل نظر نہ آئیں دُور سے دیکھنے کی کہ خلا کے صغرنے سطح کو اجزائے مفرق کر دیا کہ جسم متصل و حدانی بلا مسام نظر آیا۔

(۵) ہندسہ کی پنا خطوط موہوم پر ہے یہاں جب کوئی دو جز متصل نہیں ضرور ہر دو جز میں ایک خط موہوم فاصل ہوگا جس کے دو نقطہ طرف پر یہ دو جز ہیں خطوط موہوم ایک حد تک کتنے ہی چھوٹے ہوں اُن کی تقسیم وہاں ہوگی یا مجاراة للفساد، یہ بھی سہی کہ اُن کی تقسیم غیر متناہی ہے اس تقدیر پر یہ جسم اگرچہ فی نفسہ متصل نہیں اجزائے متفرق ہیں تو اجزائے واقعہ کی طرف اس کی تحلیل قطعاً متناہی ہوگی مگر وہ اتصال موہوم جس کا نام جسم تعلیمی ہے انقسام وہی میں اُس کی تقسیم غیر متناہی لا تعقی ہوگی اگر کتنے جسم تعلیمی جسم طبعی ہی کی تو مقدار ہے جب اس کی تقسیم متناہی تو اس کی بھی کہ یہ اسی سے منزع ہے۔

**اقول** پھر بھولتے ہو اُس کی ذات سے منزع نہیں بلکہ ہوتا تو اس کے اتصال سے اس جسم طبعی کو متصل ہی کس نے مانا ہے کہ جسم تعلیمی اس سے منزع یا اُس کی مقدار ہو وہ تو اجزائے متفرق ہیں جن میں خطوط فاصلہ کے تو ہم سے ایک مقدار موہوم ہوگی تو اس کی تقسیموں سے وہی موہوم منقسم ہوگا نہ کہ جسم طبعی۔

(۶) ہماری تقریر ۴ و ۵ کے ملاحظہ سے واضح کہ اتصالی تین قسم ہے، حقیقی، حسی، وہی، جب اقسام کا ترکیب اس طور پر ہو۔ اول اُن میں اصلاً کسی جسم کو نہ ہوگا اور ثالث جو جسم کو ہے اور ثانی سے اگر یہ مراد لو کہ اگرچہ جس میں مسام ہوں مگر جسم واحد سمجھا جائے تو یہ بھی ہر جسم کو ہے اور اسی پر تمام احکام شرعیہ و عقلیہ کی بنا ہے، اور اگر یہ مراد لو کہ جس میں اصلاً تفرق کا ادراک نہ کرے تو یہ اُن میں صرف بعض اجسام میں ہوگا جو امس ہوں جس طرح آئینے اور لوہے کا تختہ پالش کیا ہوا۔ (۷) ہمارا دعویٰ نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص کا ترکیب اس طرح ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ممکن کہ بعض کا ترکیب اس طرح ہو، اس سے تین فائدے ہوئے،

( ا ) فلاسفہ کا ادعا کہ جسم کا ترکب اجزائے لاتجزئی سے نہیں ہو سکتا باطل ہوا۔

( ب ) اُن کا کہنا کہ ہر جسم بیہیولی و صورت سے مرکب ہے باطل ہوا۔

( ج ) وہ دلائل کہ ابطال ترکب پر لائے تھے بیکار و ضائع گئے، کما ستعرف ان شاء اللہ تعالیٰ (بہیمیا)

کہ عنقریب توجان لے گا اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ (ت)

**موقف دوم :** اثبات جُز ہم اوپر بیان کر چکے کہ ہمیں اس کی حاجت نہیں صرف امکان کافی ہے تو یہ موقف محض تبرہی ہے و لہذا ہم نے عنوان "مقام" میں یہ کہا کہ جُز باطل نہیں یعنی اُس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہیں، نہ یہ کہ جُز ثابت ہے کہ ابطال فلسفہ میں ہمیں اس کی حاجت نہیں۔ متکلمین نے یہاں بہت کچھ کلام کیا ہے اور وہ ہمارے نزدیک تام نہیں اگرچہ اُن میں بعض کو شرح مقاصد میں قوی بتایا لہذا ہم اُس سب سے اعراض کر کے اسلامی قلوب مستقیمہ کے لئے توفیقہ تعالیٰ خود قرآنِ عظیم سے جُز کا ثبوت دیں۔

**فاقول** قال المولى سبحانه وتعالى : ومرتّبہم کُل ممزّق (اور انھیں

پوری پریشانی سے پر اگندہ کر دیا۔ ت) تمزیق پارہ پارہ کرنا۔ ہم نے ان کی کوئی تمزیتی باقی نہ رکھی سب بالفعل کر دیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں تمزیتی موجود مراد نہیں ہو سکتی کہ تحصیل حاصل ناممکن۔ لاجرم تمزیتی ممکن مراد یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا سب بالفعل کر دیا تو ضرور یہ تجزیہ اُن اجزاء پر منتہی ہوا جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں ورنہ کُل مہزّق نہ ہوتا کہ ابھی بعض تمزیقیں باقی تھیں اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو نہیں سکا اجزائے لاتجزئی، تو اُس تقدیر پر حاصل یہ ہوا کہ اُن کے اجسام کے تمام اتصالات حیثیت ہر حصّے اور ہر حصّے کے حصّے باطل فرما کر اُن کے اجزائے لاتجزئی دُور دُور بکھیرنے کو اب کسی جُز کو دوسرے سے اتصال حسی بھی نہ رہا۔ اگر کئے مراد تقسیم فکی ہے نہ وہی یعنی خارج میں جتنے پارے ہو سکتے تھے سب کر دئے اگرچہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہو سکتا ہے تو اجزائے لاتجزئی لازم نہ آئے کہ وہ وہاں بھی قابل اقسام نہیں۔

**اقول** اولاً تخصیص بلا دلیل باطل و ذلیل۔

عہ یعنی جبکہ ترکب اجزاء سے فرض کریں ورنہ اجزائے لاتجزئی کی طرف تحلیل تو ضرور مفاد ارشاد ہے کما سیاتی ۱۲ منہ غفرلہ۔



**ثانیاً** دم سے اگر مجرد اختراع مراد ہو تو وہ کہیں بھی بند نہیں اور اگر وہ کہ واقعت رکھے تو ناممکن ہے جب تک واقع میں شے دون شئی یعنی دو حصے متمازن نہ ہوں۔ فکلی و وحشی کا فرق انسانی علم قاصر و قدرت ناقصہ کے اعتبار سے ہے شے جب غایت صغر کو پہنچ جائے گی انسان کسی آلے سے بھی اس کا تجزیہ نہیں کر سکتا بلکہ وہ اسے محسوس ہی نہ ہوگی تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے لیکن مولیٰ عزوجل کا علم محیط اور قدرت غیر متناہی جب تک حصول میں شے دون شئی کا تماز باقی ہے قطعاً مولیٰ تعالیٰ عزوجل ان کے جدا فرمانے پر قادر ہے تو وہ جو تمیزی فرمائے اس میں کل مرزوق وہیں منتہی ہوگا جہاں واقع میں شئی دون شے باقی نہ رہے اور وہ نہیں مگر جزو و لا تجزئی۔

**موقف سوم:** ابطال دلائل ابطال۔ ابطال جز کے لئے فلاسفہ کے شبہات کثیر ہیں اور کچھ تعالیٰ سب پا دور ہوا۔

**شبہ ۱:** کہ ان کا نقل مجلس ہے، اجزاء اگر باہم ملاقی نہ ہوں گے حجم حاصل نہ ہوگا تو جسم بنے گا اور ملاقی ہونگے تو اگر ایک جز دوسرے سے بالکل ملاقی یعنی متداخل ہو جب بھی حجم نہ ہوا، سب جسم واحد کے حکم میں ہوں گے، اور اگر ایسا نہ ہو تو ضرور ایک حصہ ملا ہوگا اور دوسرا جدا تو جز منقسم ہو گیا جواب باختیار شن اول ہے۔

**اقول** اور حصول حجم کی صورت ہم بتا چکے۔

**شبہ ۲:** جس میں چاک اول کا ر فوجا ہا ہے۔ اجزاء ملاقی ہوں جب تو وہی متداخل یا انقسام ورنہ ان میں خلا ہوگا۔ یہ خلا کوئی وضع متماز رکھتا ہے یعنی اس کی طرف اشارہ حصہ اجزاء کی طرف اشارہ کا غیر ہے یا نہیں، بر تقدیر ثانی اجزاء میں تلاقی ہوگی، بر تقدیر اول یہ خلا عدم صرف نہیں کہ ذی وضع متماز ہے، اب ہم اسے پوچھتے ہیں یہ اجزاء سے ملاقی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو عدم صرف ہوا اس سے حجم کیا پیدا ہوگا، حجم تو یوں ہوتا کہ ایک جز یہاں ہے ایک وہاں، بیچ میں خلا ہے۔ اور اگر ہاں تو بالکل ملاقی یعنی اجزاء کے ساتھ متداخل ہے جب بھی حجم نہ ہوا اور بال بعض ملاقی ہے تو جسم منقسم ہو گیا (سند علی علی الجعفری)

**اقول** اولاً خطاب اپنے دونوں نقطہ طرف لوب سے ملا ہے یا جدا، بر تقدیر ثانی

یہ نقطہ اس کی طرف کب ہوئے کہ طرف شئی شے سے منفصل نہیں ہوتی، بر تقدیر اول بالکل ملاقی یعنی نقطوں سے متداخل ہے تو خط کب ہوا کہ اس کو امتداد چاہئے، اور اگر بال بعض ملاقی ہے تو نقطہ منقسم ہو گیا۔

**ثانیاً وَهُوَ الْحَلُّ** جہالت کے سر پر سینگ نہیں ہوتے شق اخیر مختار ہے یہ خلا دو وضع ہے اور اجزاء سے ملاتی ہے اور ملاقات بالبعض ہے اور منقسم خلا ہوا نہ کہ جز، ہر دو جز کے بیچ میں خلا ایک خط موہوم ہے جس کے دونوں نقطہ طرف دونوں جز واقع فی الطرف پر منطبق ہیں اور بیچ میں امتداد خطی، تو یہ خلا دو خط منقسم ہیں نہ کہ اجزاء اور نقطہ۔

**شعبہ ۳:** دوسرا فریوں چاہا کہ ہم اس خلا کو اجزاء سے بھر دیں گے تو اب تو ملاتی اجزاء ہو جائے گی، اور اگر کبھی نہ بھر سکے تو خلا کی تقسیم غیر متناہی ہوئی تو جسم کی تقسیم غیر متناہی لازم آتی، اور یہی مطلوب ہے۔ اور اگر بھر جائے اور ایک جز سے کم کی جگہ رہے تو جز منقسم۔ (سندیلی)

**اقول** اولاً دو جزوں کا ملنا محال تو بھرنے کا قصد قصہ محال جیسے کوئی کہے کہ خط لب میں ہم برابر نقطہ رکھیں گے، اب تین حال سے خالی نہیں، یا متناہی نقطوں سے بھرے گا یا غیر متناہی سے کہ دو حصوں میں محصور ہوں گے یا نہ بھرے گا یعنی ایک نقطہ سے کم کی جگہ خالی رہے گی کہ موجب تقسیم نقطہ ہے اور بہر صورت تنالی نقاط لازم، اس سے یہی کہا جائے گا کہ احمق دو نقطے برابر ہو سکتے ہی نہیں نہ کہ متوالی نقطوں سے خط بھرنے کی ہو س۔

**ثانیاً** خدا کی تقسیم لا متناہی ہونے سے امتداد موہوم کی تقسیم نامتناہی ہوئی نہ کہ جسم کی۔ **ثالثاً** اگر نظر میں تقسیم جسم ہونے سے واقع میں اس کی تقسیم ہو جائے تو کیا ایسی ہی غیر متناہی تقسیم مطلوب تھی کہ جسم کا تالف اجزاء لایتنجی سے اور ان کے خداتوں کے ذریعہ سے جسم کی تقسیم نامتناہی لا متناہی قسمت تو جز سے بھاگنے کو لیتے تھے جب اجزاء موجود پھر لا متناہی پر خوشی کا ہے۔ **شعبہ ۴:** اجزاء جسم میں جو چیز دو کے بیچ میں ہے وہ ان کو ملاتی سے مانع ہے ورنہ داخل ہوگا حجم نہ بنے گا، اور یہ مانع یوں ہی ہوگی کہ ایک طرف سے ایک جز سے ملا ہو دوسری طرف سے دوسرے جز سے تو ضرور یہ طرفین ممتاز فی الوضع ہوں گی کہ ہر ایک کی طرف اشارہ جدا ہوگا جب تو ایک طرف سے اس سے دوسری سے اس سے ملنا ہوگا اور جب اس کے لئے طرفین ممتاز فی الوضع ہیں تو ضرور اس میں شے دون شے فرض کر سکتے ہیں تو انقسام ہوگا اگرچہ وہا۔

**اقول** یہ وہی شعبہ اولی عبارت آخری ہے اور جواب واضح نہ کوئی جز دوسرے سے ملا نہ دو جزوں کا ملنا لقا بلکہ تھا مانع بیچ کا خلا جیسے نقطتین طرف کو امتداد خط۔

**شعبہ ۵:** ایک جز دو جزوں کے ملتی پر ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہوگا جزو لایتنجی نہ ہوگا کہ ملتی پر ہونے کے یہی معنی کہ اس کا ایک حصہ ایک جز پر ہے دوسرا دوسرے پر، لیکن ملتی پر



ہو سکا ثابت ہے تو لائحہ جزی ہونا باطل۔

**اقول** وہ تو باطل نہیں بلکہ ایک جُز کا دو کے ملنے پر ہونا ہی باطل ہے کہ اتصال جُزین محال، اس کا امکان تین وجہ سے ثابت کرتے ہیں،

(۱) جب مسافت اجزائے لائحہ جزی سے مرکب ہے اور ایک جُز اس پر حرکت کرے یعنی اُس کے ایک جُز سے منتقل ہو کر دوسرے جُز پر آئے تو ظاہر ہے کہ دونوں جُز اس حرکت کے مبدؤ منتہی ہوئے اور حرکت نہ مبدؤ میں ہوتی ہے نہ منتہی میں بلکہ بینہما تو ضرور حرکت اُس جُز کے لئے اُسی وقت ہوتی جب اُن دونوں کے بیچ میں تھا یہی ملنے پر ہوتا ہے۔

**اقول** سب اعتراضوں سے قطع نظر مسافت کے دو جُز متصل ہونا محال بلکہ ہر دو جُز میں ایک امتداد مہم فاصل ہے۔ جُز متحرک وقت حرکت اس امتداد میں ہوگا۔

(۲) ایک خط اجزائے زوج مثلاً چھ جُز (۱) ب ج ع کا س سے مرکب فرض کریں خط کے اوپر ل کے محاذی ایک جُز ح ہے اور خط کے نیچے س کے محاذی ایک جُز ط اس شکل پر ح آ ب خ غ کا د ب فرض کرو کہ ح ط کی طرف اور ط ح کی طرف مساوی چال سے چلے تو ضرور بیچ میں ایک دوسرے کی محاذات میں آئیں گے، یہ محاذات نہ نقطہ ح پر ہوگی جب تک ح نقطہ ح پر آئیگا، ط نقطہ ع پر ہوگا ابھی محاذات تک نہ آیا نہ نقطہ ع پر ہوگی کہ جب ح نقطہ ع پر آئے گا ط نقطہ ح پر پہنچے گا محاذات سے گزر گیا ہوگا ضرور ج و ع کے بیچ میں ہوگی تو اُس وقت ح ط دونوں ج و ع کے ملنے پر ہونگے۔

**اقول** یہ بھی اتصال اجزاء پر مبنی اور وہ محال بلکہ ج و ع میں امتداد مہم ہے اُس کے منصف پر یہ محاذات ہوگی۔

(۳) ایک خط اجزائے طاق مثلاً پانچ جُز (۱) ب ج ع کا س سے مرکب میں خط کے اوپر دو جُز ح و ط ہوں ایک ل پر دوسرا ہ پر اور ایک دوسرے کی طرف ایک چال سے چلیں تو ضرور جُز وسطانی ح پر آکر ملیں گے تو ح ان دونوں کے ملنے پر ہوا۔

**اقول** یہ فرض محال ہے وہ مساوی چال سے چلیں یا مختلف سے، یا ایک چلے دوسرا ساکن

عہ **اقول** جُز کا اُن اجزاء سے ملنا ہی محال ہے مگر حرکت بلا اتصال بہ تبدل محاذات بھی ہو سکتی ہے لہذا ہم نے فرض یہ کلام نہ کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

رہے، بہر حال محال ہے کہ کہیں مل سکیں کہ اتصال جزئیں ممکن نہیں جیسے دو جسم کہ ایک دوسرے کی طرف مساوی یا مختلف سیر سے چلیں یا ایک ہی چلے، بہر حال بعد تلافی و قوت واجب کہ تداخل محال یہاں قبل تلافی و قوت لازم کہ اتصال محال بقائے میل موجب حرکت نہیں جبکہ کوئی مانع ہو اور لزوم محال سے بڑھ کر اور کیا مانع وہاں امتناع تداخل نے تلافی پر حرکت روک دی اگرچہ میل باقی ہو یہاں استحالہ اتصال قبل تلافی روک دے گا، اگر کہنے کہاں روکے گا، جہاں رکیں ضرورت میں ایک امتداد موہوم فاصل ہوگا جس کی تقسیم نامتناہی ہو سکتی ہے، تو ممکن ہے کہ ابھی اور بڑھیں، اور ہمیشہ یہی سوال رہے گا۔

**اقول** یہ وہ سوال ہے جو تم پر وارد کیا گیا کہ بب مسافت کی تقسیم نامتناہی ہے تو محال ہے کہ کوئی متحرک اسے قطع کر سکے اور اس کا جواب تم ہی دیتے ہو کہ یہ انقسام بالفعل نہیں مگر بالفعل امتداد متناہی ہے کہ قطع ہو جائے گا وہی جواب یہاں ہے، یوں نہ سمجھو تو یوں سہی، آیا کبھی وہ وقت آئے گا کہ اب ان کی حرکت موجب تلافی ہو یا بوجہ لامتناہی تقسیم کبھی نہ آئے گا، بر تقدیر ثانی غیر متناہی چلے جائیں گے اور کبھی نہ ملیں گے کہ کوئی جز ان کے ملتے پر ہو، اور بر تقدیر اول جہاں وہ حرکت رہیگی کہ اب ملا دے وہیں رُک جانا واجب ہوگا۔

**شبیہ ۶**، بار بار حرکت سرعہ و بطیہ متلازم ہوتی ہیں (اسے بوجہ ثابت کیا ہے ان سے تطویل کی حاجت نہیں ایک مثال آسیاب ہے) ظاہر ہے کہ چکی کا دائرہ قطبیہ (جو اس کی کیلی کے پاس ہے) چھوٹا ہے اور دائرہ طوقیہ (جو اس کے بیرونی کنارے پر ہے) بڑا ہے، دونوں دائروں پر ایک ایک جزیے یقیناً دونوں ایک ساتھ دورہ پورا کریں گے، جز قطبی نے جتنی دیر میں یہ چھوٹا دائرہ طے کیا اتنی ہی دیر میں جز طوقی نے وہ بڑا دائرہ، تو اس کی بطیہ اس کی سرعہ متلازم ہیں۔ فرض کیجئے کہ دائرہ طوقیہ دائرہ قطبیہ کا دس گنا ہے تو جتنی دیر میں جز قطبی ایک جز مسافت طے کرے گا ضرور ہے کہ جز طوقی دس جز چلے گا، تو طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کریگا قطبی ایک جز کا دسواں حصہ چلے گا تو جز منقسم ہو گیا۔ یا یوں کہئے کہ جز طوقی جتنی دیر میں ایک جز چلا اتنی دیر میں قطبی بھی ایک جز چلا تو سرعہ بطیہ برابر ہو گئیں اور ایک جز سے اندھ چلا تو بطیہ سرعہ سے بڑھ گئی اور دونوں باطل ہیں، لا جرم ایک جز سے کم چلے گا، اور یہی انقسام ہے۔ اس شبہ نے متکلمین کو بہت پریشان کیا۔ نظام تو طغرے کا قائل ہوا یعنی مثلاً ایک اور دس گنا کی نسبت ہے جو قطبی جتنی دیر میں ایک جز متصل پر منتقل ہوا طوقی اتنی ہی دیر میں سب سے نو جز چھوڑ کر دسویں جز پر ہو جائے گا تو طوقی نے ایک سے لے کر نو جز تک قطع ہی نہ کئے کہ اتنی دیر میں قطبی کے لئے جز کا کوئی حصہ ہو بلکہ

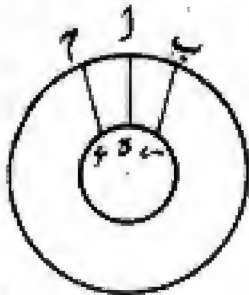


دونوں ایک ہی ایک جُز چلے مگر یہ جُز متصل اور وہ فُجُز کے بعد والا جُز تو سریع و بطی برابر بھی نہ ہوئیں اور متلازم بھی رہیں اور انقسام جُز بھی نہ ہوا مگر یہ ایسی بات ہے جسے کوئی ادنیٰ عقل والا بھی قبول نہیں کر سکتا کہ متحرک بیچ میں اجزائے مسافت کو ایسا چھوڑ جائے کہ نہ اُنہیں قطع کرے نہ ان کے محاذی ہو اور دفعۃً ادھر سے ادھر ہو رہے کم از کم فُجُزوں کی محاذات پر تو گذرا اور ہر جُز کی محاذات ایک حصۂ حرکت سے ہوتی اتنی دیر میں جُز قطبی ساکن رہا تو حرکتیں کا متلازم نہ ہوا اور متحرک ہوا تو ضرور ایک جُز سے کم قطع کیا۔ ہمارے متکلمین متلازم حرکتیں کے منکر ہوئے اور مان لیا کہ جب تک طوقی مثلاً فُجُز چلے قطبی ساکن رہے گا۔ جب وہ نویں سے دسویں پر آئے گا یہ اپنے پہلے سے دوسرے پر ہو جائے گا تو نہ ساتھ چھوٹا نہ سریع و بطی نہ برابر ہوئیں نہ جُز کا انقسام ہوا اُس پر رد کیا گیا کہ ایسا ہو تو چکی کے اجزاء سب متفرق ہو گئے کہ طوقی چلیں گے اور قطبی ساکن رہیں گے، یوں ہی بیچ والے اپنے اپنے لائق ٹھہریں گے کہ معیت باقی رہے تو چکی اگرچہ کیسے ہی مضبوط لوہے کی ہو اُس کے تمام اجزاء لے لے تجرشی گھماتے ہی سب متفرق ہو جائیں گے اور ٹھہراتے ہی سب بدستور ایسے جم جائیں گے کہ ہزار حیلوں سے جدا نہ ہو سکیں، پھر ہر دائرے کے اجزاء کو اتنی عقل درکار کہ مجھے آنا ٹھہرنا چاہئے کہ ساتھ نہ چھوٹے، اس کا جواب التزام سے دیا کہ ہاں یہ سب کچھ فاعل مختار عز وجلالہ کے ارادے سے ہوتا ہے، فاعل مختار پر ہمارا ایمان فرض ہے مگر بدایت عقل شاہد کہ وہ ایسا کرتا نہیں جس طرح ممکن ہے کہ وہ پلنگ جس پر سے ہم ابھی اُٹھ کر آئے ہیں اس کے پاتے علماء و فضلاء ہو گئے ہوں..... و مسلم الثبوت کا درس دے رہے ہوں قطعاً قادر مطلق عز و مجدہ کی قدرت اسے شامل، مگر ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا نہیں معہذا چکی نہ سہی خود اپنے دونوں ہاتھ پھیلا کر ایڑیاں جھا کر گھومے تو قطعاً اُس کے ہاتھوں کی انگلیوں نے جتنی دیر میں بڑا دائرہ طے کیا پاؤں کی انگلیوں نے اتنی ہی دیر میں چھوٹا دائرہ، تو اُن کی ایک جُز مسافت کے مقابل اُن کے لئے جُز کا حصہ آئے گا یا آدمی کے اجزاء بھی چکی کی طرح متفرق ہو جائیں گے آدمی ریزہ ریزہ پاش پاش ہو گیا اور اُسے خبر نہ ہوئی، اُس کا الزام کیونکر معقول، انفار متفلسفہ کو اس طغرد و تفرق احبذا پر بہت قہقہے لگانے کا موقع ملا، ابن سینا سے متشدد جو پوری تک سب نے اس کا مضحکہ بنایا۔

وانا اقول وبالله التوفیق (اور میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت)

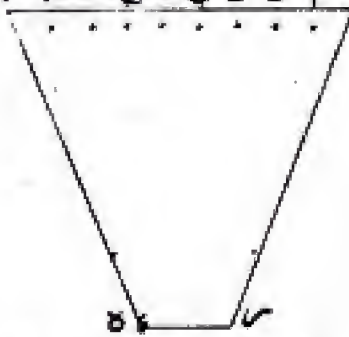
بات کچھ بھی نہیں، مسافت اگر جو ہر فردہ سے مرکب ہوگی ہرگز دو جوہر متصل نہ ہونگے اُن میں

امتداد موہوم فاصل ہوگا، اب جز طوقی کی مسافت میں اگر اجزائے مسافت جز قطبی کے برابر ہیں جب قیاس ظاہر ہے کہ ایک اور دس کی نسبت میں ان کا فاصلہ ان کے فاصلے سے دس گنا ہوگا، طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کرے گا اتنی ہی میں قطبی بھی، مگر مساوات نہ ہوئی، کہ اس نے بڑی قوس قطع کی اور اس نے چھوٹی، اس شکل پر طوقی (پر تھا اور قطبی ۵ پر، جب وہ ایک جز طے کرے گا



یعنی ب پر آئے گا۔ یہ بھی ایک جز چلے گا س پر ہوگا اس نے قوس لب قطع کی اور اس نے قوس ۵ س، اور اگر مسافت طوقی میں اجزائے مسافت قطبی سے زائد ہیں مثلاً لب میں دس جز ہیں اور س ۵ میں یہی دو، اس شکل پر تو جب طوقی ایک جز چلے گا یعنی (۱ سے ۷ پر ہوگا قطبی ایک جز نہ چلے گا بلکہ جب وہ نو جز چل کر اسی ب پر آئے گا یہ ایک جز چل کر ۵ سے س پر ہوگا اور جز کا

انقسام نہ ہوا بلکہ امتداد فاصل کا یعنی جب طوقی (۱ سے ۷ پر آئے گا قطبی اس فاصلے کا جو ۵ سے س تک ہے نواں حصہ قطع کرے گا جب وہ ۶ پر ہوگا یہ اس فاصلے کا  $\frac{2}{9}$  طے کرے گا وہ کذا تو نہ طغرا ہوا نہ تفرق اجزاء نہ انقسام جز نہ تساوی حرکتیں، نہ ان کا تلازم۔ اصلاً کوئی محذور لازم نہیں واللہ الحمد وہ سارے مصائب اتصال اجزاء مانتے پر تھے اور وہ خود محال۔



شبیہ ۷: تلازم سرعہ و بطیۃ جن وجہ سے ثابت کیا جن کو چھوڑ دیا کہ وہ خود ہمیں مسلم ہے حاجت اثبات نہیں ان میں سے ایک وجہ کو خود مستقل شبہ کرتے ہیں۔ یوں کہ ایک خط فرض کیجئے تین جز سے

عہ سیالکوٹی نے شرح مراقف میں اس سے یہ جواب دیا کہ اصحاب جز ایک جز و منفرد کا وجود ہی نہیں مانتے اس کی حرکت درکنار اور یہ جواب شرح مقاصد سے ماخوذ ہے اور اس سے تیسری وجہ اور مستفاد کہ ان وجہ پر حرکت کے قائل نہیں جن سے محال لازم آتا ہے۔

اقول یہ جواب اگر صحیح ہو تو شبہ پنجم کی وجہ تلافی سے بھی ہو سکے گا مگر اس کی صحت میں نظر ہے، جز من حیث جو جز ضرور منفرد نہ ہوگا مگر جب جز و لای تجزئی ممکن جو ہر فرد کیوں ناممکن، اور جب وہ ممکن تو اس کی حرکت کیوں محال، اور جب حرکت ممکن تو اس کو حرکت میں کیا استحال، بدایت عقل (باقی بر صفحہ آئندہ)



مرکب ل ب ح دوسرا دو جڑ سے ۵۷ یہ دوسرا اُس پہلے پر ہے یوں کہ ل کے مقابل ۷، اور ب کے محاذی ۵ اور اس دوسرے پر ایک جڑ۔ م اس کے ۶ پر ہے۔ اس شکل پر اب فرض کرو خط ۵۶ خط ل ب ح پر بقدر ایک جڑ کے حرکت کر لے تو ضرور م کہ اس پر رکھا ہے بالعرض وہ بھی متحرک ہوگا اگر خود حرکت نہ کرتا اس حرکت سے یہ شکل ہو جاتی م ل سے منتقل ہو کر ب پر آیا ۵ ب سے چل کر ڈ ب ج ح پر اور م حرکت عرضیہ کے سبب ۵۶ ل سے ہٹ کر ب پر لیکن فرض کرو کہ اس نے اپنی ذاتی حرکت بھی ایک جڑ کی تو شکل ل ب ج یوں ہوتی م کہ م ایک جڑ حرکت عرضیہ سے ہٹا، ورنہ ایک جڑ حرکت ذاتیہ سے اور ل سے ل ب ج ح کے مقابل ہو گیا، تو جتنی دیر میں م نے اپنی مجموع حرکتیں سے دو جڑ قطع کئے ب و ج اتنی دیر میں ۶ نے ایک ہی جڑ طے کیا ب تو جتنی دیر میں م اپنی مجموع حرکتیں سے ایک جڑ قطع کر کے ب کے محاذی آیا ہوگا ظاہر ہے کہ اتنی دیر میں ۶ نے ب سے کم قطع کیا ہوگا تو جڑ منقسم ہو گیا۔

اقول یہ سب ملے ہے اولاً م کا خط ۵۷ سے اتصال کہ اُس کی حرکت سے حرکت عرضیہ کرے محال کہ اتصال جڑ بنیں ممکن نہیں۔

ثانیاً ل ب ح سب اجزائے متفرق ہیں اور ان میں امتداد فاصل تو جتنی دیر میں م مجموع حرکتیں سے ب کے محاذی ہوگا اتنی دیر میں ۶ اُس نصف امتداد کو طے کرے گا جو ل و ب میں ہے نہ کہ نصف جڑ کو۔

شعبہ ۸ : وجہ تلامذہ سر لید و بطینہ سے ایک اور وجہ کو حکمۃ العین میں مستعمل شبہ قرار دیا اُس کا ذکر بھی کر دیں کہ کوئی متروک نہ سمجھے۔

اقول اُس کا ایضاح یہ کہ ایک لکڑی زمین میں نصب کرو، طلوع آفتاب کے وقت اُس کا سایہ رُومے زمین پر جانب مغرب پھیلا ہوگا جس کی مقدار دائرۃ زمین کے ایک حصہ کی قدر ہوگی، آفتاب جتنا بلند ہوتا جائے گا سایہ سمٹتا آئے گا یہاں تک کہ جب آفتاب آسمان کا ربع دائرہ قطع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شاہد ہے کہ متحرک کے لئے اُس نحو حرکت میں کوئی استحالہ نہیں تو وہ ناشی نہ ہوا مگر فرض جو ہر فرد سے خافہم با ایس ہر جب ان سب کے تسلیم پر ہمارے پاس جواب شافی موجود ہے تو ان کے انکار کی کیا حاجت وہ بھی لبشکل مدعی کہ باریتوت ہم پر ہو ۱۲ منہ عفر لہ۔

کر کے نصف النہار پر پہنچے گا سایہ اپنی انتہائے کمی کو پہنچے گا اگر آفتاب اُس جگہ کے سمت الراس سے جنوب یا شمال کو ہٹا ہوا ہو اور عین سمت الراس پر ہو تو سایہ منعدم ہو جائے گا۔ بہر حال جتنی دیر میں آفتاب نے اپنے نلک کا ربع دائرہ قطع کیا کہ کروڑوں میل ہے اتنی دیر میں سایہ نے دائرہ زمین کا یہ حصہ قطع کیا جس پر وقت طلوع پھیلا ہوا تھا یا اُس سے بھی کچھ کم۔ اگر دوپہر کو بالکل منعدم نہ ہو گیا یہ سرعیہ و بطیئہ کا تلازم تھا اور یہیں سے ظاہر کہ آفتاب جتنی مقدار قطع کریگا سایہ اس سے بھی بہت کم کہ اسے یہ چھوٹی مسافت آفتاب کی اس بڑی مسافت کے ساتھ ساتھ قطع کرنا ہے تو اُسی نسبت سے اُس کے بڑے حصوں کے مقابل اُس کے چھوٹے حصے پڑیں گے اور شک نہیں کہ آفتاب کا ارتفاع انتقاض ظل کی علت ہے اب اگر مسافت اجر نلکے لا تجزئی سے مرکب ہو اور فرض کریں کہ آفتاب نے ایک جز قطع کیا تو سایہ اتنی دیر میں اگر ساکن رہے یعنی نہ گھٹے تو معلول کا علت سے مختلف ہو، اور یہ محال ہے، اور اگر حرکت کرے یعنی گھٹے تو اس کی حرکت بھی اگر ایک جز یا زائد ہو تو بطیئہ سرعیہ کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہو گئی، لاجرم ایک جز سے کم ہوگی، اور یہ انقسام ہے۔

**اقول** قطع نظر اس سے کہ سایہ کوئی شے باقی مستمر متحرک متزائد یا متناقص نہیں آفتاب دو لمحہ ایک مدار پر نہیں رہتا اور ہر مدار کی تبدیل پر پہلا سایہ معدوم ہو کر دوسرا جدید حادث ہوگا کہ اُس وقت جو حصہ زمین مواجہ شمس تھا اب مستور ہے اور جو مستور تھا اب مواجہ ہے اور ہر نیا طلوع سے دوپہر تک کم حادث ہوگا اور دوپہر سے غروب تک پہلے سے زائد نہ کہ ایک ہی سایہ گھٹتا بڑھتا رہتا تو یہاں نہ کوئی حرکت ہے نہ متحرک، نئے نئے سائے مختلف المقدار ہر لمحہ جدید پیدا ہونے کو مجازاً حرکت کہہ لو جواب وہی ہے کہ مسافت میں اجر، متصل نہیں بلکہ متفرق، اور اُن میں امتدادات و تمہید فاصل، تو ایک جز سے دوسرے پر آفتاب نہ آئے گا مگر ایک امتداد طے کر کے سایہ اس کے حصوں میں سے کوئی حصہ کم ہوگا جیسا جز طوقی و قطبی کے حرکات میں گزرا، بالجلہ اجر انہیں مگر حدود مسافت کی طرح جن کی لحظہ بلحظہ تبدیل سے حرکت تو وسیلہ و متحرک کو بین الغایتین جدید نسبتیں حاصل ہوتی ہیں اور حرکت قطعیت میں انہیں کی موافقات ہوتی ہے۔ اب اگر کوئی کہے کہ یہ حدود بلاشبہ نقاط غیر منقسم ہیں، آفتاب جتنی دیر میں ایک حد طے کرے سایہ ضرور اس سے کم طے کرے گا ورنہ سرعیہ و بطیئہ برابر ہو جائیں گی، تو نقطہ منقسم ہو گیا، اس کا جواب یہی دو گے کہ دو نقطے متصل نہیں وہی جواب یہاں ہے۔

**شبہ ۹:** جز متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل اب اگر مضلع ہو تو جانب زاویہ غیر جانب ضلع



ہوگی، انقسام ہو گیا اور اگر کرہ ہو تو جب کرے ملیں (یعنی دو کرے متصل ہوں اور تیسرا اُن دونوں کے اوپر) ضرور فرج کہ بیچ میں رہا ہر کرے سے چھوٹا ہوتا ہے تو جز منقسم ہو گیا (متن و شرح حکمت العین)  
**اقول** اولاً جز کا متناہی یعنی صاحب نہایت ہونا سلم نہیں متناہی وغیرہ متناہی امداد کے اقسام ہیں ولہذا تصریح کرتے ہیں کہ خط کے لئے جہت بمعنی نہایت صرف دو ہیں عرض میں وہ امتداد ہی نہیں رکھتا کہ نہایت ہو۔

ثانیاً اگر متناہی عدم امتداد کو بھی شامل مانیں تو مشکل بے امتداد ممکن نہیں کہ وہ ایک یا زائد حدود کے احاطہ سے ممتنع ہے احاطہ کو دو چیزیں درکار: محیط و محاط۔ اور اثینیت بے امتداد معقول نہیں۔ ہر مشکل متناہی ہے ہر متناہی مشکل نہیں جیسے نقطہ وہ اور جز خود اپنے نفس کے لئے حد ہیں نہ کہ اُن کو کوئی حد محیط۔

**ثالثاً** ہم فرض کرتے ہیں کہ کرے ہوں گے اور فرجے رہنا اتصال پر موقوف، اور وہ محال اگر کہئے اتصال محال سہی مگر عقل حکم کرتی ہے کہ اگر متصل ہوتے ضرور ان کے فرجے ان سے چھوٹے ہوتے، امتناع اتصال اس حکم عقل کا نافی نہیں تو ضرور فی نفسہ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان سے چھوٹی مقدار پیدا ہو اگرچہ خارج سے وہ صورت محال ہے۔

**اقول** اولاً یہ جب تھا کہ نظر بنفس ذات ان کا اتصال ممکن اور خارج سے محال بالغیر ہوتا مگر ہم بتا آئے کہ جز کی نفس ذات آبی اتصال۔

ثانیاً اصل یہ کہ یہاں یہ حکم عقل ہرگز نہیں بلکہ یہ ہے کہ اگر متصل ہوتے متداخل ہوتے کہ ایک طرف ملنے دوسری طرف چھوٹ گیا اُن میں اصلاً صلاحیت نہیں جیسے دو خط جب اپنے طول میں ایک دوسرے کی طرف متحرک ہوں ملتے ہی اُن کے دونوں نقطے متداخل ہو جائیں گے نہ کہ متجاور رہیں اور جب متداخل ہوتے فرجے کہ ہر سے آتے، اگر کہئے نقطے عرض ہیں اُن کا متداخل ممکن یہ تو جو ہر ہیں ان کا متداخل کیونکر ممکن۔

**اقول** چھٹی تو ان کا اتصال محال ہوا کہ وہ بے متداخل ناممکن تھا اور متداخل محال، اگر کہئے ہم تو نفس حکم عقل بر تقدیر اتصال میں کلام کرتے ہیں۔

**اقول** ہاں اس فرض مخترع پر ضرور انقسام ہو جاتا اور حرج نہیں کہ محال محال کو مستلزم ہوا جیسے فلسفی اگر حمار ہوتا ضرور ناہق ہوتا اور اس تقریر پر تمہیں اس سارے تجسم تشکیلی و مصلع و کرہ و فرج کی حاجت نہ تھی کہ اُن کا نفس اتصال بلا متداخل ہی موجب انقسام۔

سابعاً استدلال نے عبث تطویل کی نفسِ گرویت ہی مستلزمِ انقسام کہ اُس میں فرض مرکز و محیط سے چارہ نہیں اور سر اُس میں وہی ہے کہ شکل بے امتداد ناممکن، اور اسی میں اُس کا جواب ہے کہ جب جُز میں امتداد نہیں شکل کہاں۔

شبیہ ۱۰: گُرے پر منطقہ اپنے تمام موازی دائروں سے بڑا ہے۔ اب اگر کسی موازی میں اُس کے ہر جُز کے مقابل ایک جُز ہے تو جُز و کل مساوی ہو گئے کہ دونوں میں اجزاء برابر ہیں، لاجرم لازم کہ اس کے ایک جُز کے مقابل اُس میں ایک جُز سے کم ہو اور یہی انقسام ہے۔

اقول اجزاء کسی میں متصل نہیں اُن میں امتداد فاصل ہیں تو اولاً ممکن کہ دونوں میں اجزاء مساوی ہوں، اور گُروں کی تسادی نہ ہو کہ بڑے میں اجزاء زیادہ فصل پر ہوں گے چھوٹے میں کم پڑے۔

ثانیاً بلکہ ممکن کہ چھوٹے میں اجزاء زیادہ ہوں اور بڑا زیادہ امتداد سے بڑا ہو۔  
ثالثاً اگر کم ہی ہوں تو جُز منقسم نہ ہوگا بلکہ امتداد کما صرصاراً (جیسا کہ متعدد بار گزر چکا ہے۔ ت)

شبیہ ۱۱: جب کسی شاخص کا ظل اس کا دو چند ہو جائے جیسا وقتِ عصر حنفی میں تو نصف ظل نصف ہوگا۔ اب اگر وہ شاخص خط جوہری اجزائے طاق مثلاً پانچ سے مرکب ہے تو اُس کی تنصیف جُز کی تنصیف کر دے گی۔

اقول اولاً بدستور امتداد کی تنصیف ہوگی اور اگر اُس کے منصف پر کوئی جُز نہیں جب تو ظاہر، اور اگر ہے تو وہی جُز نصفین میں حدِ فاصل ہوگا نہ کہ منقسم۔  
ثانیاً یہ اس پر مبنی کہ خط جوہری کا سایہ پڑے اور یہ مسلم نہیں کہ وہ عاجب نہیں ہو سکتا کما سیاقی (جیسا کہ آگے آئے گا۔ ت)۔

شبیہ ۱۲: جسم اگر اجزاء سے مرکب ہوتا جُز اُس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا کہ اس کے تعقل سے پہلے متعقل ہوتا تو نہ محتاج اثبات ہوتا نہ کہ اکثر عقلاً اُس کے منکر۔

اقول ایک یہ شبہ عقل فلاسفہ کے قابل ہے میں اس کی حکایت کو اس کے رد سے معنی رکھوں گا اور صرف اتنا کہوں گا کہ جسم اگر بیہولی و صورت سے مرکب ہوتا بیہولی اس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا لہذا اب کہو گے بیہولی تو جُز، خارجی ہے نہ کہ عقلی۔  
اقول پھر جُز میں اسے کیوں بھولے۔



شعبہ ۱۳: تین خط اجزائے لائتجزئی سے مرکب آپس میں متماس، فرض کریں اُن میں ایک فلک الافلاک کے قطر پر منطبق ہو اور اس کے ایک جانب خط لب دوسری طرف خط ج ۶ اس شکل پر (۱) اور ۶ سے ۶ تک ایک خط ملائیں ضروریہ خط ۶ ایک قطر فلک الافلاک پر ہوگا کہ اس کے مرکز پر گزرا ہو اور دونوں طرف محدب سے ۶ ملاصق ہے، تو ثابت ہوا کہ اگر خط کا اجزا ۱ سے ترکیب ممکن ہو تو فلک الافلاک کا قطر تین جز کی قدر ہو اس سے بڑھ کر اور کیا استعمالہ درکار (حواشی فخریہ)۔



اقول توجیہ و تقریب یہ ہے کہ ۵۶ قطر ہے اور لب ج ۶ اُس کے مقارن و موازی چاروں طرف اس کے مساوی فصل پر ہیں تو ۵۶ - ج ۵۶ - ب ۶ - ۶ چاروں قوسیں برابر ہیں تو ان کے یہ چاروں زاویہ ۵۶ - ج ۵۶ - ب ۶ - ۶ مساوی قوسوں پر پڑے

مساوی ہیں، تو مثلث ۵۶ - ج ۵۶ - ب ۶ سے یہ دونوں زاویہ اور قوسیں ۵۶ - ج ۵۶ - ب ۶ مساوی ہیں، تو مثلث ۵۶ - ج ۵۶ - ب ۶ میں جس پر خط ۵۶ گزرا مرکز ہے اور وہ ۵۶ - ج ۵۶ - ب ۶ مساوی ہے، تو قطر فلک الافلاک ہے اور ضرور وہ ان تین خطوں سے ایک ہی ایک جز لے گا لب سے ۵۶ - ج ۵۶ - ب ۶ سے ۶ کہ اگر طرفیں میں کسی سے دو جز پر گزرا تو زاویہ پیدا ہو کر دو خط ہو جائے گا یوں مزاح اور وسطانی سے دو جز لے تو دو زاویے پیدا ہو کر تین خط یوں آئے گا یا اس سے ۶ تو ثابت ہوا کہ قطر فلک الافلاک صرف تین جز لائتجزئی کے برابر ہوگا۔ یہ تقریر شعبہ ۱۳ علامہ بحر العلوم قدس سرہ نے حواشی صدر امین اس کا یہ رد منہ ربایا کہ اصل جز پر اس وصل خط کا امکان ممنوع۔

اقول ہر دو نقطوں میں وصل خط اگرچہ وہاں کا امکان بدیہی ہے صالح انکار نہیں رہا یہ کہ پھر جواب صحیح کیا ہے۔

اقول واضح ہے خطوط جوہری کا اتصال محال ضرور اُن میں امتداد فاضل ہوگا۔ اسے مرکز تک نصف قطر فلک الافلاک ہوگا اور مرکز سے ۶ تک دوسرا نصف۔

شعبہ ۱۴: ہر متجزئی اپنی جانب بائیں کی غیر ہوگی یونہی تمام جہات مقابلہ اور یہ حکم بدیہی ہے تو قطعاً ہر متجزئی جمیع جہات میں منقسم ہوگا، تو نہ ہوگا مگر جسم تو جو ہر فرد و خط جوہری وسط جوہری خود ہی محال

ہیں نہ کہ اُن کا جسم سے ترکیب (مواقف و شرح) مراد متجزیہ سے متجزیہ بالذات ہے کہ اسی کو جہات درکار بخلاف نقطہ و خط و سطح عرضیات کہ ان کا تجزیہ تبعیت جسم ہے تو ان کے لئے جہات متصور نہیں۔ (سید ملاحید الحکیم نے حاشیہ میں جواب دیا کہ یہ بدہمت بدہمت وہم ہے۔ بالوف و معبود اشیائے منقسمہ میں اُن میں جہات ایسی ہی ہوتی ہیں وہم سمجھتا ہے کہ سب میں یونہی ضرور ہیں) حالانکہ غیر منقسم کا منقسم پر قیاس باطل ہے وہ بذات خود ہر شے کا محاذی ہوگا جیسے نقطہ مرکز کہ خود ہی تمام نقاط محیط کا محاذی ہے نہ یہ کہ جدا جدا حصوں سے ہر نقطے کی محاذات کرے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ محاذات ایک امر اعتباری ہے کہ دو چیزوں کی ایک وضع خاص سے مترشح ہوتی ہے اس کے لئے ایک طرف سے تعدد پس ہے دونوں طرف تعدد کی کیا حاجت، جیسے ایک باپ کے دس بیٹے ہوں اُس کے لئے ہر ایک کے اعتبار سے ایک ابوت ہونا اس کی ذات میں تعدد کا باعث نہیں، یاں اگر محاذات کوئی عرض قائم بالمثل ہوتی تو ضرور ہر محاذات کے لئے محل جداگانہ درکار ہوتا اور انقسام لازم آتا انتہی یہ جواب باول نظر ہمارے خیال میں آیا تھا۔

والآن اقول وباللہ التوفیق (اب میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ) جہت و وضع کی سبیل واحد ہے جس طرح وضع کبھی اجزائے شے کی باہمی نسبت سے لی جاتی ہے اور کبھی بلحاظ خارج۔ دوم ہر ذی وضع کے لئے لازم متجزیہ بالذات ہو خواہ بالقیع، شک نہیں کہ اس مخروط کا نقطہ ایک وضع ممتاز رکھتا ہے کہ وضع مخروط سے جدا ہے بلاشبہ وہ قاعدے اور اُس کے دائرے اور اُس کے ہر نقطے سے ایک جہت مخصوص رکھتا ہے اور اس تکرر جہات سے متکثر نہیں ہوتا، یونہی جز، اور بمعنی اول نہ ہوگی مگر تجزی میں اُسے غیر تجزی میں تلاش کرنا خلاف عقل ہے، یونہی جہت کے دو معنی ہیں، ایک شے کے باہم حصص میں کہ اُس کا ایک حصہ اوپر دوسرا نیچے ہو، ایک حصہ آگے دوسرا پیچھے ہو، ایک حصہ داہنا دوسرا بائیں، یہ غیر تجزی میں قطعاً محال، اور اسے بدیہی ماننا قطعاً باطل خیال، بلکہ اُس میں اُس کا نہ ہونا بدیہی ہے۔ دوم شے کے لئے خارج کے لحاظ سے یہ منقسم و غیر منقسم متجزیہ بالذات و بالقیع سب میں ہوگی۔ یہی ہر متجزیہ کے لئے بدیہی ہے اور اس انقسام لازم نہیں کہ محض نسبت ہے اور تعدد و نسب سے منتسب میں حصے نہیں ہو جاتے دو جہت واقعہ غیر متبدلہ یعنی فوق و تحت میں، تو ظاہر یہ ایک سے فوق یعنی نسبت اُس کے مرکز سے بعید یا تنہا سے طور پر محدب سے قریب ہے اور دوسرے سے تحت یعنی نسبت اُس کے مرکز سے قریب ہے تو ان میں منقسم کی بھی نفس ذات ہی کا اعتبار ہے نہ حصص کا، تو غیر منقسم کے حصے کہاں سے ہو جائیں گے،



باقی چار حقیقت انسان و حیوانات میں ہیں کہ جو انسان کے منہ کی جانب ہے اُس سے آگے ہے اور پیٹھ کی طرف پیچھے داہنے ہاتھ کی طرف اُس سے جانب راست اور بائیں کی طرف جانب چپ، حجر سے حقیقتاً نہ کچھ آگے نہ پیچھے نہ داہنے نہ بائیں۔ ہاں غیر ذی رُوح کو ایک طرف متوجہ فرض کرو تو اس فرض سے یہ چاروں جہتیں فرضاً پیدا ہو جائیں گی۔ انسان و حیوان میں اُن کی تبدیل وضع کے بغیر نہ بدلیں گی انسان جب تک مشرق کو منہ نہ کئے ہے جو چیز اُس سے شرقی ہے اُس سے آگے اور غربی پیچھے اور جنوبی داہنے شمالی بائیں ہے ہاں جب غرب کو منہ کر لے گا سب بدل جائیں گی، لیکن حجر میں بے اس کی تبدیل وضع کے محض تبدیل فرض سے مبتدل ہوں گی، پتھر کو جو مشرق کی طرف متوجہ فرض کرے اس کے نزدیک وہ پہلی بار چار جہتیں ہیں، اور اُسی حال میں جو اُسے مغرب کی طرف متوجہ قرار دے اس کے نزدیک پچھلی یہاں توجہ کی تعین جہت حرکت سے ہو جاتی ہے جو جس طرف متحرک ہے اُسی طرف متوجہ سمجھا جاتا ہے کہ عادتاً انسان یا حیوان جدھر چلے اس طرف منہ کرتا ہے تو پتھر یا حجر مثلاً اگر شرق کی جانب متحرک ہو جو اُس سے شرقی ہے آگے ہے یعنی اُس سے جہت حرکت کی طرف ہے اور غربی پیچھے یعنی جہت متحرک کی مبدیہ کی طرف اور جنوبی راست یعنی اس سے جانب جنوب کو اور شمالی چپ یعنی جانب شمال کو، اُسے انقسام سے کیا علاقہ، اور شک نہیں کہ اس کے لئے تیز بالذات کی حاجت نہیں۔

(۱) کون کہہ سکتا ہے کہ فلک کا محب اوپر اور مقہر نیچے نہیں۔

(۲) کیا معدل النهار منطقة البروج سے اوپر نہیں۔

(۳) کیا نقطہ اعتدال سے مرکز نیچا نہیں۔

(۴) کیا راس الحمل سے راس الثور آگے اور راس الحوت پیچھے نہیں۔

(۵) کیا توالی بروج میں انقلاب صیفی سے اُس کا نظیرہ داہنی جانب اور شتوی سے اس کا

نظیرہ بائیں جانب نہیں، الی غیر ذلک۔

(۶ و ۷) فلاسفہ کی تصریح ہے اور خود علامہ سید شریف قدس سرہ نے بعض حواشی میں فرمایا کہ

خط کی دو جہتیں ہیں اور سطح کے لئے چار۔

اقول یعنی خط کے لئے فوق و تحت کہ امتداد طولی سے ماخوذ ہیں اور سطح کے لئے یمن و

شمال بھی کہ امتداد عرضی سے لیتے ہیں نہ قدام و خلف کہ امتداد عمق سے ہیں تو ثابت ہوا کہ اوکلا تیز بالذات کی تخصیص باطل۔

ثانیاً منشأ شبهہ دو معنی جہت کا اشتباہ تھا اس کے کشف سے زاہق و زائل ایک ہی

شعبہ اتصال جُز میں جدا تھا جس کا انکشاف بحمدہ تعالیٰ بروجہ احسن ہو گیا باقی تمام شبہات سابقہ و لاحقہ کے جواب میں یہی ایک حرف کافی کہ اتصال جُز تین محال والحمد للہ شدید المحال۔

**تنبیہ:** اقول اس شعبہ کی ایک تقریر یوں ہو سکتی ہے کہ ل ب ح تین جُز ہیں، شک نہیں کہ ب کے ایک طرف ل ہے اور اُس کے دوسری جانب ح۔ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ دونوں اسکی ایک ہی طرف ہیں تو ضرور ب میں دو طرفین ممتاز ہیں جن کی طرف اشارہ حصیہ جدا ہے تو شے دون شے کا مصداق ہو گیا اور یہی انقسام ہے، اور جواب ہماری تقریر سابق سے واضح ہے۔

اولاً ب کی ایک طرف ل اور اس کی دوسری طرف ح نہیں بلکہ ب سے ایک طرف ل اور اس سے دوسری طرف ح ہے تو انقسام نہیں، اور دونوں عبارتوں کا فرق ہمارے بیان سابق سے روشن ہے۔

ثانیاً تین محروط ہیں اُن کے رؤس نقاط ل، ب، ح ۵ ۵ ۵ یہ تقریر بعینہ ان تین نقطوں میں جاری کون کہہ سکتا ہے کہ ل و ح دونوں ب کے ایک طرف ہیں، اگر کہئے کہ یہ نقاط معدوم و مہوم ہیں تو اُن کے لئے جہات نہیں۔

**اقول** اوکا خود غلا سفہ قائل اور دلائل قاطعہ قائم کہ اطراف یعنی سطح و خط و نقطہ کہ نہایات جسم و سطح و خط ہیں موجود فی الخارج ہیں۔

(۱) اقلیدس نے اس کا موجود ہونا اصول موضوعہ میں رکھا، طوسی نے تحریر میں اسکی تقریر کی، علامہ قطب الدین شیرازی نے حواشی حکمۃ العین میں فرمایا، انھیں موجود نہ ماننا مذہب فلاسفہ کے خلاف ہے، انھوں نے حکماء کا لفظ کہا ہے اور مشائخ و اشراقیین کسی کی تخصیص نہ کی، نیز فرمایا کہ اطراف یعنی خط و سطح اُن کے نزدیک انواع کم متصل موجود فی الخارج سے ہیں تو معدوم کیسے ہو سکتے ہیں یعنی تو یہی نقطہ کہ وہ خط موجود کی طرف ہے بعض متاخرین نے کہ ان کا وجود انتزاعی مانا۔ باقر نے صراطِ مستقیم میں اُسے رد کیا اور اُن بعض کے زعم کو کہ ابن سینا نے اس کی تصریح کی۔ حمد اللہ علی المتشدق نے فی الآن میں خلاف واقع بتایا۔

(۲) شرح حکمۃ العین میں کہا کہ اطراف اگر موجود نہ ہوں تو وہ مقدار متناہی نہ ہوگی ضرور ہے کہ مقدار متناہی کسی شے پر ختم ہوگی وہی اس کی طرف ہے تو مقادیر متناہیہ کے اطراف بلا ریب موجود ہیں۔

(۳) صاحب حکمۃ العین نے اپنی بعض تصانیف میں اس پر یہ دلیل قائم کی کہ دو جسموں



کا تماس اپنی پوری ذات سے نہیں ہو سکتا ورنہ تداخل لازم آئے، نہ کسی امر معدوم سے یہ بدایت ظاہر ہے نہ کسی ایسے امر سے کہ جانب تماس میں منقسم ہو کہ یہ منقسم اگر بالکلہ تماس ہوں تداخل ہے، اور بالبعض تو ہم اس بعض میں کلام کریں گے کہ وہ منقسم ہے یا غیر منقسم، اور بالآخر غیر منقسم پر انتہا ضرور ہے اور یہ غیر منقسم اجزائے جسم نہیں کہ جزو التجزائی باطل ہے تو ثابت ہوا کہ ایک شے ذو وضع کہ جانب عین میں منقسم نہیں موجود فی الخارج ہے اسی سے اجسام کا تماس ہے اور وہ نہیں مگر سطح، یونی سطحوں کے تماس سے نقطے کا وجود فی الخارج لازم۔ سید شریف نے فرمایا، وجود اطراف پر یہ دلیل سب سے ظاہر تر ہے۔

ثانیاً بالفرض ان کا وجود انتزاعی ہو تو وہ منترعات کہ خارج میں ان کے احکام جُدا ہوں ان پر آثار مترتب ہوں ضرور وجود خارجی سے خطر رکھتے ہیں۔ اطراف ایسے ہی ہیں اور اسی قدر تمایز جہات و سموات کو کافی۔

ثالثاً ہم ان خطوط و نقاط میں کہ ضرور انتزاعی ہیں جہات ثابت کر چکے مگر کہہ۔

شبه ۱۵: سطح جوہری کہ اجزائے تجزئی سے مرکب ہو جب شمس کے مقابل ہو ضرور اُس کا ایک رُخ روشن دوسرا تاریک ہوگا (مواقف و مقاصد) صدرائے بڑھایا کہ دوسرا غیر مرنی ہوگا کہ ایک ہی شے حالت واحدہ میں مرنی و غیر مرنی نہیں ہو سکتی تو جانب عین میں انقسام ہو گیا۔

اقول وہی مالوت و معمود کے دائرے میں وہم کا گہرا ہونا غائب کا شاہد پر قیاس کر رہا ہے وہم سطح عرضی میں یونی سمجھتا ہے کہ اُس کا رُخ ہمارے سامنے ہے اور پشت جسم سے متصل۔ علامہ بحر العلوم نے حواشی صدرائے فرمایا اُس کا تو یہی ایک رُخ ہے کہ ہمارے مواج اور شمس سے مستنیر ہے سطح میں دو رُخ کہاں یعنی مرنی و غیر مرنی کی مغایرت تلاش کرنی حاققت ہے اُس میں غیر مرنی کچھ نہیں وہ بتمامہ مرنی اور بتمامہ مستنیر ہے۔ پھر فرمایا خلاصہ دلیل یعنی شبه مذکورہ یہ ہے کہ جو چیز متغیر بالذات ہوگی ضرور بصر میں اور دوسری اشیا میں حاجب ہوگی۔ یوں ہی نور شمس سے سارے ہوگی تو ضرور اُس کے لئے دو رُخ ہوں گے اور اس کا انکار مکابرہ ہے۔

اقول اولاً اب شبه کی حالت اور بھی ردی ہوگی، حاجب و سارے ہونے کیلئے ضرور دو رُخ ہونا ہی کافی نہیں بلکہ لازم کہ شعاع بصر و شمس دوسرے رُخ تک نہ پہنچے، ورنہ ہرگز حاجب نہ ہوگی جیسے آئینہ کہتے ہی دل کا ہونا نگاہ کو روکے نہ دھوپ کو، جب تمتد منقسم دوسری جہت تک شعاع پہنچنے سے سارے نہیں ہو سکتا تو وہ جس میں اصلاً امتداد ہی نہیں کیونکہ حاجب ہو

حاجب ہو جائے گا اس کا اثبات مکابہ ہے۔  
 ثانیاً مستدل جانتا تھا کہ تنہا ایک جُز۔ لایہ تجزی بصر و شمس کو حاجب نہیں ہو سکتا کہ وہ  
 مقدار ہی نہیں رکھتا۔ لہذا جزا سے مرکب سطح لی کہ حجم و مقدار پیدا ہو کر صلاحیتِ حجب ہو جائے اور  
 نہ جانا کہ اجسزار کا اتصال محال وہ متفرق ہوں گے اور ہر دو کے بیچ میں خلا، تو بصر یا شمس کی شعاعیں  
 جہاں پہنچیں گی اُن کے مقابل نہ ہو گا مگر جُز۔ واحد کہ محض بے مقدار ناقابلِ ستر ہے یا خلا کہ بدرجہ  
 اولیٰ اور وہ طریقہ اتصال حسی کہ ہم نے اوپر ذکر کیا محض ارادۃ اللہ عزوجل پر مبنی ہے اسے انقسام سے  
 علاقہ نہیں۔

## شبہات بہ براہین ہندسیہ

علامہ تغا زانی نے مقاصد و شرح میں اُن پر رد اجمالی کیا کہ وہ سب انتقائے جُز پر مبنی  
 ہیں۔ اور ملا عبدالحکیم نے حواشی شرح مواقع میں کہا اشکال ہندسیہ ثبوت مقدار پر موقوف  
 ہیں وہ اتصال جسم پر وہ نفی جُز پر، تو اُن سے نفی جس پر استدلال دُور ہے۔ اصحاب جُز کے  
 نزدیک نہ زاویہ ہے نہ وتر نہ قطر نہ دائرہ سب تخیلاتِ باطلہ ہیں کہ توہم اتصال سے پیدا ہیں۔  
 شرح مقاصد میں یوں تفصیل فرمائی کہ براہین ہندسیہ سے ابطال جُز میں مثلث متساوی الاضلاع  
 و تنصیف زاویہ و تنصیف خط و وجود دائرہ و وجود کُرہ سے مدولی ہے اور ان میں سے کچھ بے نفی جُز  
 ثابت نہیں۔ اقلیدس نے تنصیف خط اُس پر مثلث متساوی الاضلاع بنا کر کی اور تنصیف  
 زاویہ اس کی ساقین برابر کر کے وتر نکال کر اُس پر دوسری طرف مثلث مذکور بنا کر اور مثلث  
 مذکور خط پر دو دائرے کھینچ کر، اور کُرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ قطر دائرہ کی بجائے محور مانیں اور  
 اُس کے دونوں نقطہ طرف کو بجائے قطبین۔ اب نصف دائرہ کو اس محور پر گھمائیں یہاں تک  
 کہ اپنی وضع اولیٰ پر آجائے اس سے سطح کُرہ کی کہ محدب کُرہ اور اسے محیط ہے پیدا ہوگی تو سب  
 کا یعنی ثبوت دائرہ ہوا اور وجود دائرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ سطح مستوی پر ایک خط مستقیم  
 تخیل کریں۔

علامہ نے فرمایا ایک خط مستقیم تنہا ہی اقول صرف اتنا ہی خط کافی نہیں بلکہ وہ بشرط  
 ضرور ہے جو ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ غفر لہ۔



(اقول یعنی سطح متناہی ہو اور یہ خط اس میں ایسی جگہ کہ کسی طرف سطح کا امتداد اس خط کی مقدار سے کم نہ ہو) اس خط کا ایک کنارہ ثابت رکھیں اور دوسرے کو دورہ دیں یہاں تک کہ اپنے محصل اول پر آجائے اس دورہ سے سطح دائرہ حاصل ہوگی جیسے عمل پر کار سے، لیکن بر تقدیر جُز یہ حرکت خط جس سے دائرہ بنایا خود محال ہے کہ مستلزم محال ہے تو بے نفی جُز ان میں سے کسی کا اثبات محض خیال ہے۔ ملاحظہ حسن نے حواشی صدر میں اس حرکت کا استحکام یوں بتایا کہ خط کا ایک کنارہ ثابت رکھ کر دوسرے کو جو حرکت دی ہے یہ کنارہ جتنی دیر میں اس سطح مستوی کا ایک جُز قطع کرے وہ جُز، خط کہ کنارہ ثابۃ کے متصل ہے اگر وہ بھی ایک ہی جُز قطع کرے یونہی آخر تک جب تو دائرہ صغیرہ و کبیرہ مساوی ہو جائیں گے اور اگر جُز سے کم تو جُز منقسم ہو گیا اور اگر یہ ساکن رہے تو خط کے اجزائے بکھر گئے تو دائرہ پورا ہونا لازم نہ ہو گا حالانکہ لازم ماننا تھا تینوں شقیں محال ہیں لہذا وہ حرکت محال ہے۔

اقول کلام یہاں طویل ہے اور انصاف یہ کہ تخیل دائرہ ان تجسّمات کا محتاج نہیں اور وجود دائرہ کا ان سے ثبوت نہیں ہو سکتا کہ یہ سب تخیلات نامقدورہ ہیں خارج ہیں پر کار ہے جو بحالت اتصال جسم دائرہ حقیقہ بنانے کی ضمانت نہیں کر سکتی، نہ وہ سطح جسے مستوی سمجھیں واقع مستوی ہونی ضرور جس سے حقیقت تک عظیم فرق ہے نہ پر کار کی رفتار میں اول سے آخر تک فرق نہ پڑنے کی ذمہ داری ہو سکتی ہے، نہ وہ نشان کہ اس سے بنے تمام مسافت میں یقینی یکساں ہونے کی توجہ ثابت نہیں مگر دائرہ حسیہ کا صدرانے با آنکہ اقرار کیا کہ ابطال جُز پر اشکال ہندسیہ سے استدلال ضعیف ترین طریق ہے کہ ان کا وجود اور اتصال جسم ماننا ایک ہی چیز ہے مگر مرتب مثلث قائم الزاویہ کا استثنا کیا اس بنا پر کہ ابن سینا نے اصحاب جُز کا مذہب بتایا کہ مربع کے منکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ مربع میں قطر ڈالنے سے دو مثلث قائم الزاویہ پیدا ہوں گے تو جو دلیل اس پر مبنی ہو اصحاب جُز سے اُس کا دفع ناممکن ہے انتہی اصحاب جُز کی طرف یہ نسبت کذب محض ہے اُن کی کتب میں کہیں تسلیم مربع حقیقی کا پتہ نہیں۔

اقول بلکہ وہ صراحۃً وجود زاویہ کا انکار کرتے ہیں پھر مربع کہاں سے آئے گا صراحۃً سرے سے مقدار ہی نہیں مانتے تو کوئی شکل کہاں سے آئے گی۔ ابن سینا نے کہا ہمارے پاس وجود دائرہ کے دو ثبوت اور ہیں کہ نفی جُز پر مبنی نہیں۔

اول اجسام میں بسیط بھی ہیں (یعنی مرکبات کی انتہا بساط کی طرف لازم) اور بسیط کی شکل طبعی کرہ ہے اور جب کرے کے دو حصے مساوی حسیا و ہما کئے جائیں گے، دو دائرہ حادث ہونگے۔ بحر العلوم نے فرمایا یہ اگرچہ نفی جُز پر مبنی نہیں۔

اولاً اس پر مبنی ہے کہ اجسام میں طبیعت ہے۔

ثانیاً اس پر کہ شکل مقتضائے طبع ہے۔

ثالثاً اس پر کہ طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں فعل واحد ہی کرے گی اور یہ سب ممنوع بلکہ باطل ہیں۔

اقول سابعاً بلکہ ہم ثابت کر چکے کہ اُن کے نزدیک طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں افعال مختلفہ متباينہ بالانواع کے کہ افلاک عجوف بنائے جن میں محدب و مقعر۔  
خاصاً اثبات وجود واقعی کے درپے ہو کر تنصیف کرہ میں وہاں بھی ملانا عجیب ہے تنصیف وہی سے دائرہ موجود نہ بنے گا یا موجودہ۔

سادساً اگر وہی سے گذر کر خاص حسی لہ تو اب وہ کرہ بناؤ جس کی تنصیف حسی کرو گے۔  
زمین پر کسی کرے کا حقیقیہ ہونا ثابت نہیں کر سکتے اور واقع میں افلاک میں بھی ثبوت نہیں کما تقدم (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) اور فرض کر لیں تو اُن کی تنصیف حسی تمہارے نزدیک محال۔

سابعاً فرض کر لیں کہ کوئی کرہ حقیقیہ قابل تنصیف حسی تھیں مل سکے اب اپنی تنصیف کا ضامن بناؤ کہ صحیح دو نصف کر سکو گے ہاتھ اتنا بھی نہ بہک سکے گا کہ ایک جُز۔ لای تجزئی کی قدر دونوں نصفوں میں فرق ہو، اور جب یہ کچھ نہیں تو وہی زرا تو ہم رہ گیا جس کا کوئی منکر نہیں دائرہ واقعہ نہ ثابت ہونا تھا نہ ہوا۔

ثامناً نفی جُز پر مبنی نہ ہونا بھی عجیب منطوق ہے، اس کی بنا ثبوت مادہ پر ہے اور ثبوت مادہ کی بنا نفی جُز پر۔ یہ ہے ابن سینا کی ریاست۔

اگر کئے طبیعت واحدہ اجزا میں بھی فعل واحد ہی کرے گی اقول انھیں ملا ہی نہ سکے گی کہ اتصال اجزا محال ہے پھر کرہ کہاں سے بنائے گی۔

دوم اصحاب جُز دائرہ حسیہ سے تو منکر نہیں حسیہ حقیقیہ ہو سکتا ہے یوں کہ دائرہ حسیہ میں کچھ اجزا واقع ہیں اونچے کچھ نیچے ہونگے۔ ہم ایک خط مستقیم مرکز دائرہ پر رکھ کر سب اونچے جُز پر رکھیں گے نیچے اجزا میں اس خط کی مقدار سے جتنی کمی ہے اسے اجزا لای تجزئی بھر کر پوری کریں گے۔ اگر سب طرف کمی پوری ہو کر بعد برابر ہو جائے دائرہ حقیقیہ ہو گیا اور اگر کمی اتنی کمی رہے کہ اب ایک جُز رکھیں تو خط کی مقدار سے اونچا ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ یہاں کمی ایک جُز سے کم کی ہے تو جُز منقسم ہو گیا، اور اگر غیر متناہی اجزا رکھتے جائیں اور خلا کبھی نہ بھرے



تو اس کی تقسیم نامتناہی ہوتی اور یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے کہ ہر بعد کو وہ بھی متناہی مانتے ہیں۔

**اقول** اولاً کلام وجود دائرہ میں تھا نہ زے تو تم و تخیل میں کہ محتاج بحشم نہ تھا اور اس تدبیر سے ثابت ہوا تو وہی تو تم نہ واقع میں دائرہ بنا لینا کہ یہ تدبیر نہ ہوگی مگر وہم میں واقع میں ایک جز کی قدر نشیب و فراز کو نہ اختیار کر سکتے ہو نہ اس کے بھرنے کو ایک جز کہیں سے لا سکتے ہو، تو جو مقصود تھا ثابت نہ ہوا اور جو ثابت ہوا مقصود نہ تھا۔ یہ ابن سینا کی ریاست ہے۔

ثانیاً ابن سینا کی جاں فشانی پر افسوس آتا ہے کہ محض خطا القاد و نفع فی الزناد ہے و وجہ متصل ہو ہی نہیں سکتے، اُن سے خلا بھرنا کیسا۔ ایسی ہی تقریر شبہ ثالثہ میں تھی اور وہیں اس کا رد گزرا۔

**ثم اقول** یہ سب بدومات بے وجہ ہے، ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ نہ براہیں ہندسیہ نفی جز پر مبنی نہ اُن سے نفی جز ہو سکے، ان کی بنا خطوط موہوم پر ہے اگرچہ واقع میں اجزاء سے ترکیب ہو، عمارتوں میں اُن سے مدد لی جاتی ہے، دیواروں و ستون کو کون کہہ سکتا ہے کہ متصل و حدائی ہیں، مگر وہی اتصال موہوم کام دیتا ہے اور نفی جز اُن سے یوں نہیں ہو سکتی کہ وہ وجود جز باطل نہیں کرتیں بلکہ اتصال اور وہ خود محال و باللہ التوفیق، اب ان شبہات کو اگر ہم ذکر نہ بھی کریں عاقل خود اُن کا جواب سمجھ لے گا مگر گنا دینا مناسب کہ نادان قہر وہم نہ ہو کہ فلاں شبہ جواب سے رہ گیا معذ اللعوبہ تعالیٰ بیان جوابات عدیدہ وافادات جدیدہ لایسگا و باللہ التوفیق۔

**شبہ ۱۶:** بحکم شکل عروسی قطر مربع یعنی وتر مثلث قائم الزاویہ قسادی الساقین کا مجذور مجذور ضلع کا دو چند ہے۔ اور اصول ہندسیہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ نسبت مجذورین مجذور نسبت ہندزین ہوتی ہے تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں وہ نسبت ہے کہ اس کی مثناة بالکریر ہے یعنی اُس کا مجذور دو ہے اور دو کسی عدد کا مجذور نہیں تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں نسبت صمیمہ ہے جس کے لئے کوئی عام مشترک نہ نکل سکے اور اعداد میں یہ نسبت محال کہ سب کا عادی کم از کم ایک موجود ہے، اور اگر ان خطوط کا ترکیب اجزاء سے ہوتا تو ضرور ان میں نسبت عدویہ ہوتی یعنی ضلع کو وہ نسبت قطر سے ہے جو ایک کو اتنے سے اس نسبت کا نہ ہو سکا دلیل روشن ہے کہ اُن کا ترکیب اجزاء سے نہیں بلکہ یہ مقادیر متصلہ ہیں جن میں نسبت صمیمہ پائی جاتی ہے (صدر)۔

**اقول** ہاں اجزاء کے متفرق سے ترکیب ہے اور خطوط موہوم سے اتصال، اُن کی نسبت عدویہ ہے اور یہ صمیمہ ان موہومات کی۔ برہان نے یہی توثابت کیا کہ ان مقادیر متصلہ میں نسبت صمیمہ ہے

مقادیر متصلہ ہی خطوط موہوم ہیں نہ کہ وہ اجزائے متفرقہ۔

شبیہ ۱۷: ایک مثلث قائم الزاویہ کو جس کا ہر ضلع ۱۰ جُز سے مرکب تو یکم عروسی وتر ۳۰۰ کا جذر ہوگا اور وہ بلا کسر ممکن نہیں تو جُز منقسم ہو گیا (مواقف مقاصد) بلکہ تحقیق یہ کہ جذر اعظم باطل ہے تو لازم کہ اس وتر کے لئے واقع میں کوئی مقدار ہی نہ ہو، یہ صریح البطلان ہے کہ امتداد بے مقدار یعنی چہ (صدرا)۔

شبیہ ۱۸: وہ جُز ۸ یا ۱۵ ہو ان میں ایک جُز پر تیسرا جُز زاویہ قائمہ بناتا رکھیں تو اس قائمہ کا وتر دو جُز سے زیادہ اور تین سے کم ہوگا کہ ۸ کا جذر ہے جُز منقسم ہو گیا (مقاصد)۔

شبیہ ۱۹: ایک ضلع قائمہ جب ۳ جُز ہو دوسرا دو جُز تو وتر یکم عروسی ۳ سے بڑا اور یکم جاری ۴ سے چھوٹا ہوگا (صدرا)۔

اقول یہ سب شبہات ایک ہیں اور ان کا منشا وہی شبہ ۱۶، اور وہی ان کا جواب کہ تمکاری عروسی تمکاری جاری سب انھیں خطوط موہومہ میں ہیں اجزائے متفرقہ میں کہ جُز کا انقسام ہو عجب کہ علامہ تفتازانی نے ۱۷ و ۱۸ کو جدا دو شبے کیا اور صدرا نے ۱۷ و ۱۹ کو، یوں تو کر دوڑوں بلکہ غیر متناہی صورتیں نکل سکتی ہیں جن میں مجموع مجذورین ضلعین مجذور صحیح نہ ہو پھر غیر متناہی شبے کیوں نہ گنائے۔

شبیہ ۲۰: چار چار جُز کے چار مستقیم خط لیں اور انھیں برابر رکھ کر تاحۃ امکان خوب ملا دیں کہ شکل مربع پیدا ہوں ۱۱۱۱۱۱ ظاہر ہے کہ اس کے قطر میں بھی چار ہی جُز آئیں گے اگر واقع میں اتنے ہی ہیں تو قطر و ضلع برابر ہو گئے اور یہ عروسی سے محال، اور اگر ایک ایک جُز کے فصل سے ہیں تو قطرات جُز کا ہوا اور یہی مقدار دو ضلعوں کی ہے کہ ایک جُز دونوں میں مشترک ہے تو مثلث کے دو ضلع مل کر تیسرے کے برابر ہوئے، یہ جاری سے محال (یعنی اگر کہیں ایک جُز سے زائد کا فصل ہے تو محال اعظم کہ ایک ضلع دو کے مجموعہ سے بڑھ گیا) اگر کہیں ایک سے کم کا فصل ہے تو جُز منقسم ہو گیا (ابن سینا، مواقف، مقاصد، صدرا)۔

اقول ایک بات ہے لفظ گٹھا گٹھا کہ جتنی بار چاہو کہو، تو یہ مواقف نے ایک کو دو کیا اور مقاصد و صدرا نے تین اور جواب وہی کہ ملانا محال، بلکہ اضلاع و قطر سب کے تمام اجزا متفرق رہیں گے اور عروسی و جاری امتدادات موہومہ کا حال بتائیں گی۔ اجزا کے قطر ضلع یا مجموعہ ضلعین سے کم ہو یا برابر یا زائد، اس میں ایک شی ابن سینا سے رہ گئی کہ ممکن کہ اجزائے قطر میں کہیں خلا ہو



اور کہیں بالکل نہ ہو جس سے اس کی مقدار ۴ سے زائد اور ۳ سے کم رہے، موافق و صدر اسے یہی شے رہ گئی، شرح مقاصد میں اس کی طرف توجہ کی کہ یوں متنوع ہے کہ خطوط مستقیم ہیں اور تا حد امکان ملا دئے ہیں۔

**اقول** تا حد امکان ملا دینا نفی غلا کرتا ہے تو پہلی ہی شے پر اقتصار واجب تھا باقی سب بیکار، اور جب اس کے بعد یہی خلا کا احتمال اور اس کی وہ تین شقیں ممکن رہیں تو اس چوتھی سے کون مانع ہے، کیا واجب ہے کہ ملائے کا اثر سب اجزاً پر یکساں ہو بلکہ یہی کیا ضرور ہے کہ تھارے ملائے کے بعد خطوط مستقیم ہی رہیں، غایت یہ کہ مستقیمہ رہ کر بھی تفاوت خلا سے مربع نہ بنے پھر اس کا بننا ہی کیا ضرور، بلکہ نہ بننا ضرور کہ عروسی و جماری نہ بگڑیں۔

**ثلاً اقول** ابن سینا کی یہ جہاں کا ہی پتہ دے رہی ہے کہ اصحاب جز کے طرف اس کی وہ نسبت اقرار مربع غلط تھی ورنہ نہ اس محنت کی حاجت ہوتی نہ ان شقوں کی، نہ جماری کا خلف دکھانے کی نہ آسانی کو کوئی خاص شمار اجسزا فرض کرنے کی بلکہ اتنا کہ دینا کافی ہوتا کہ مربع تمہیں مسلم اور بر تقدیر اجزاً ہر ضلع میں جتنے جز ہوں گے اتنے ہی قطر میں آئیں گے اور یہ عروسی سے باطل۔  
شعبہ ۲۱؛ مثلث قائم الزاویہ جس کا ہر ضلع ۵، ۵ جز ہے، بلکہ عروسی اس کا وتر ۵۰ کا جذر ہوگا، اب ہم اس وتر کا ایک برابر اس کے پاس کے ضلع کا ایک جز چھوڑ کر کہیں تو ضرور ہے کہ دوسرا برابر جز سے کم اپنے پاس کے ضلع سے سر کے توجہ منقسم ہو گیا، ایک جز سے کم برکتاؤں ضرور ہے کہ اگر یہ بھی ایک جز سر کے تو پہلا ضلع ۴ جز کا ہوا اور دوسرا ۶ کا قویہ وتر ۵۲ کا جذر ہو گیا حالانکہ ۵۰ کا تھا (صدر)۔



**اقول** تخم تقریب یہ ہے کہ مثلاً مثلث ا ب ح میں جب وتر ا ح کو نقطہ سے نیچے سر کا کر مثلاً نقطہ ۶ پر رکھو تو محال ہے کہ اس کا دوسرا کنارہ نقطہ ح پر منطبق رہے ورنہ ۶ ح = ا ح ہو حالانکہ قطعاً چھوٹا ہے کہ وہ ا ب، ب ح کے مربعوں کا جذر ہے

اور یہ ۶ ب ۶ ب ح کے ب ح مشترک ہے اور ۶ ب ا ب سے چھوٹا ہے تو اس کا مربع چھوٹا ہے تو ان دو مربعوں کا مجموعہ ان دو مربعوں کے مجموعہ سے چھوٹا ہے تو ان کا جذر ۶ ح ان کے جذر ا ح سے چھوٹا ہے تو واجب ہے کہ وتر کا دوسرا کنارہ بھی نقطہ ح سے آگے پڑے اور اس کا وقوع خط ب ح کی استقامت پر ممکن بلکہ واقع ہے مثلاً ا ب دیوار ہموار

ہو اور ب ۶ صحن مستوی اس دیوار پر ل ۱ ح ایک چھڑی دی رکھی ہے کہ  
 زاویہ قائمہ ب کا وتر بنی ہے جب اس کا سرکہ ل پر ہے نیچے سرکہ کا  
 ۸ پر رکھو گے ضرور دوسرا سرکہ ح پر تھا ع کی طرف سرکہ کر س پر آئے گا  
 تو اسی ضلع ب ح کی استقامت پر آئے گا اور ل ب مثلث ل ب ح  
 کے عوض ۵ ب س ہوگا۔ اس صورت میں ل ۸ اگر ایک جُز ہے ضرور ح س ایک جُز سے کم ہوگا  
 اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ اس مثلث کا متساوی الساقین ہونا جس طرح شبہ میں لیا ضرور نہیں وہ ضرور  
 ایک تصویر ہے جس سے اختلاف مقدار وتر دکھائی جاسکے۔ رہا جواب اقول واضح ہے اولاً مثلث  
 بے اتصال اجزا نہ بنے گا اور وہ محال۔

ثانیاً تینوں ضلعوں میں اجزائے متفرق ہیں اور ان میں امتدادات وتر کا ایک سرکہ اگر ایک ضلع  
 کے جُز سے دوسرے پر آئے گا ضرور ایک امتداد طے کرے گا اور دوسرا سرکہ اس سے کم امتداد  
 نہ کہ جُز سے کم۔

ثالثاً اگر اتصال اجزا ار لو تو یہ سارا دفتر کا و خور ہو جائے گا سرکانے سے وتر ہی  
 وہ نہ رہے گا جسے کہو کہ شئی واحد کی مقدار بڑھ گئی پہلے اتنے کا جُز تھا اب وہی وتر اتنے کا  
 جُز ہو گیا۔ فرض کرو  $\frac{1}{2}$  ب ح ایک مثلث ہے جس کا ضلع ل ب ۳ جُز، ب ح ۲ جُز  
 وتر ل ح ۵ جُز جس سے عروسی نہ بگڑے اس وتر کا نقطہ ل ضلع ل ب میں مشترک ہے اور  
 ح ضلع ب ح میں ل ب اگر دونوں ضلعوں کی مقدار برقرار رکھ کر وتر کو سرکانا چاہو تو وہ صرف  
 تین جُز کا رہ جائے گا اور اگر وتر کی مقدار بحال رکھو تو دونوں ضلعوں میں سے ایک ایک جُز کم  
 ہو جائے گا اور ل ب وہ ۶ ب ۵ ہوگی اور اس ۵ جُز کے وتر ل ح کو اگر لیں رکھو کہ اس کا  
 جُز ل ضلع ب ۶ کے ۶ سے اوپر ہو تو یہی صورت ل ب ح پھر عود کرے گی، اور اگر لیں رکھو  
 کہ ۶ اسی کے اجزا کی سمت میں رہے اس طرح  $\frac{1}{2}$  ب ح ۰۰۰ ح تو اب نقطہ ۶ بھی اس میں شامل  
 ہو کر وتر ۶ جُز کا ہو جائے گا وہ وتر نہ رہا اس پر اگر عروسی وارد کرو تو یہ شبہ ۱۶ تا ۱۹ کی طرف  
 رجوع کرے گا اور انھیں کے رد سے رد ہو جائے گا۔ کلام اس شبہ میں ہے اور اگر سمت  
 بچا کر لیں رکھو  $\frac{1}{2}$  ب ح ۰۰۰ ح تو نہ مثلث رہا نہ وتر شکل ذوار بعد اضلاع ہوگی، بہر حال تمہارا مقصود  
 کہ سرکانے سے وتر واحد کی مقدار بدل گئی حاصل نہیں ہو سکتا۔

شبہ ۲۲: وہی دیوار و صحن پر چھڑی کے دونوں سرے جن سے مثلث قائمہ زاویہ بنے



اب اُسے نیچے کی طرف سے جہاں صحن سے ملی ہے بتدریج ضلع ب ح کی جانب مقابل کھینچیں۔ یوں کہ دیوار سے ملی ملی اُترے یہاں تک کہ بائیں دیوار میں زمین پر آجائے ظاہر ہے کہ دیوار سے اترنا جابجاء اور صحن پر جانب مقابل ب ح میں بڑھتا جائے گا۔ اب اگر یہ اُترنا اور بڑھنا برابر مقدار میں ہو تو وتر ل ح زمین پر اب اس طرح رکھا ہے کہ پورے ضلع ب ح پر ہے اور اس سے جتنا سرکا اُسنا زائد ہے اور وہ سرکنا اُترنے کے برابر مانا اور اُترنا بقدر ضلع ل ب یعنی قامت دیوار تھا تو وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ کے برابر ہو گیا، اور یہ ہماری سے محال ہے (یعنی اور اگر سرکنا اُترنے سے زائد ہو تو استحالہ ازید ہے کہ وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ سے بڑھ گیا) لاجرم سرکنا اُترنے سے کم ہوگا، اب اگر دیوار پر سے ایک جُز اُترے تو واجب کے صحن پر ایک جُز سے کم سرکے، انقسام ہو گیا (مواقف موضحاً)۔

**اقول** یہ اُسی شبہ سابقہ کی گویا دوسری تقریر ہے اور اس پر اولاً و ثانیاً

وہی ہیں۔

**ثالثاً** اس پورے وتر کا دیوار پر سے اُترنا محال کہ اس کا جُز ل دیوار کا جُز تھا کہ دونوں میں مشترک تھا۔

**سابعاً** یہیں سے ظاہر کہ اُس چھڑی یا کڑی کو وتر کہنا صحیح نہیں وتر میں دو جُز اور ہیں ایک دیوار کا ایک صحن کا۔

**خاصاً** یہیں سے روشن کہ اس پورے وتر کا صحن پر سرکانا بھی باطل کہ ح اس میں اور صحن میں مشترک ہے اور اگر ل و ح دونوں جُز چھوڑ کر صرف چھڑی کو سرکائیے تو شبہ کا ایک ایک فقرہ محفل ہوگا۔

اولاً یہ وتر نہیں۔

**ثانیاً** اُترنے کی مسافت سارا ضلع ل ب نہ ہوئی کہ اس کا جُز ل متروک ہے۔

**ثالثاً** نہ صرف ل بلکہ ب بھی کہ چھڑی دیوار سے ملی جُز زمین پر پہنچے گی اس کا پہلا سرا نقطہ ب پر نہیں آسکتا بلکہ ب کے برابر جو جُز ضلع ب ح میں ہے اس پر آئے گا کہ دیوار سے ملی ہوئی اُتری ہے نہ کہ حلول و تداخل کئے۔

**سابعاً** اب اُس کا انطباق بھی پورے ضلع ب ح پر نہ ہوگا کہ جُز ب متروک ہے۔

خاصاً اس صورت پر حاصل یہ ہوا کہ ضلع اب - ۲ جز + ضلع ب ج - یک جز = وتر - ۲ جز = ضلع اب + ضلع ب ج یک جز = وتر تو حاری وارد نہ ہوگی، ہاں اگر عروسی وارد ہو تو اسی شبہ ۱۶ تا ۱۹ کی طرف رجوع اور اسی کے دفع سے مدفع ہوگی، کلام اس تقریر شبہ میں ہے۔

شبہ ۲۴: اقلیدس نے مقالہ دوم میں ثابت کیا ہے کہ ہر خط کے ایسے دو حصے کر سکتے ہیں کہ قسم اصغر میں خط کی سطح یعنی حاصل ضرب قسم اکبر کے مربع کے برابر ہو، اب جو خط مثلاً تین جز سے ہے اسے اگر صحیح تقسیم کریں تو دو اور ایک اقسام ہونے کی یعنی تین جز کا قسم اصغر ایک میں حاصل ضرب ۳ ہوا۔ اور قسم اکبر ۲ کا مربع ۴، تو ضرور ہے کہ کسر پر تقسیم کریں (یعنی قسم اکبر دو جز سے کم لیں اور اصغر ایک جز سے کچھ زیادہ کہ وہ تقسیم بن پڑے تو جز منقسم ہو گیا) (صدرا)۔

اقول اولاً ہرگز کسر سے بھی صحیح نہ آئے گا کہ اس کی تصحیح کو انقسام جز مانیں، دلیل یہ کہ خط کو لا فرض کیجئے اور قسم اکبر کو ۶، تو قسم اصغر ۴ ہوگی اور مساوات یہ بنے گی:

$$(۶-۴) = ۶ \text{ یعنی } ۴ - ۶ = ۶ \text{ بجرو مقابلہ } ۴ = ۴ + ۶ \text{ تکمیل مجذور کریں } ۶ + ۶ + \frac{۴}{۴} = ۴ + \frac{۴}{۴} = \frac{۲۰}{۴} \text{ اب } \frac{۲۰}{۴} \text{ مربع کامل ہے کہ مربع کامل کا مساوی ہے اور اقلیدس کے مقالہ ۹ شکل اول سے ثابت ہے کہ مربع کو مربع میں ضرب دینے یا مربع پر تقسیم کرنے سے بھی مربع کامل حاصل ہوتا ہے تو } \frac{۲۰}{۴} \text{ مربع کامل ہے جس کا جذر } \frac{۵}{۲} \text{ نیز اسی شکل نے ثبوت دیا ہے کہ مربع کامل کو جس میں ضرب دئے یا جس پر تقسیم کئے سے مربع کامل حاصل ہو وہ مضروب فیہ یا مقسوم علیہ}$$

علمہ اقول یہی نسبت ذات طرفین و وسط ہے یعنی خط: قسم اکبر: قسم اصغر: لاجرم بحکم اربعہ متناسبہ خط  $\times$  قسم اصغر = مربع قسم اکبر کو اقلیدس نے کہ مقالہ دوم شکل ۱۱ میں خط کی یہ تقسیم بیان کی پھر مقالہ ۹ شکل ۲ میں خط کو نسبت ذات طرفین و وسط پر تقسیم کرنا محض عبث ہے یہ وہیں مقالہ دوم میں ثابت ہو چکا تھا ۱۲ منہ غفرلہ۔

علمہ مسئلہ ضرب استبانت اولیٰ میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا۔ استبانت چہارم سے ظاہر اگر دو مربعوں کا حاصل قیمت مربع نہ ہو اور حاصل قیمت و مقسوم علیہ کا مسطح = مقسوم ہوتا ہے تو مربع وغیر مربع کا مسطح مربع ہوا حالانکہ استبانت چہارم ہے کہ غیر مربع ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

علمہ مسئلہ ضرب استبانت دوم میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا اس سے ظاہر مربع  $\div$  عدد جبکہ مربع ہے تو ضرور عدد  $\times$  مربع = مربع ہے تو عدد درج ہے ۱۲ منہ۔



بھی مربع کامل ہوتا ہے یہاں  $\frac{1}{4}$  کو ۵ میں ضرب دینے سے مربع کامل حاصل ہوا تو واجب کہ ۵ بھی مربع کامل ہوا اور یہ بدیہی البطلان ہے، و بوجہ دیگر ۶ قسم اصغر کو فرض کیجئے تو اکبر لا۔ ۶ ہے اور مساوات یہ لا۔ ۶ = (لا۔ ۵) = لا۔ ۲ = لا۔ ۲ + ۶ = لا۔ ۴ بجہر و مقابلہ لا۔ ۴ = لا۔ ۶ + ۶ = ۰ = بلکہ لا۔ ۶ = لا۔ ۶ = تکمیل مجذور لا۔ ۶ = لا۔ ۶ +  $\frac{6}{4}$  =  $\frac{6}{4}$  = ۱.۵ = ۱.۵ یہاں دو استحالے ہوئے، ایک تو بدستور تین کا مجذور کامل ہونا، دوسرے منفی کا مجذور ہونا، حالانکہ کوئی منفی مجذور نہیں ہو سکتا کہ اُس کا جذر مثبت ہو یا منفی بہر حال اس کے نفس میں حاصل ضرب مثبت آئے گا کہ اثبات کا اثبات اور نفی کی نفی دونوں اثبات ہیں ہاں نفی کا اثبات یا اثبات کی نفی نفی ہے مگر مجذور میں اس کا امکان نہیں کہ مضروبین میں تبدل نفی و اثبات سے غٹے کی ضرب اس کے نفس میں نہ ہوئی تو اگر یہ شکلیں خط مرکب من الاجزاء کو بھی شامل ہوں خود غلط و باطل ہیں۔

**لطیفہ اقول** ہمارے یہ دونوں بیان نفس ہر دو شکل پر بھی وارد ہو سکتے ہیں کہ لا و ۶ جس طرح اعداد مفروض ہو سکتے ہیں یونہی امتداد اولہ جواب تو کماکان للاختیار۔  
**لطیفہ اقول** یہاں ایک منطقی سوال ہے شک نہیں کہ ہر مجذور منفی ہو سکتا ہے مثلاً ۳۶ - (۴) = ۲۰ تو صادق ہوا کہ بعض مجذور منفی ہیں تو اس کا عکس بھی صادق ہوگا کہ بعض منفی مجذور ہیں، حالانکہ اس کی نقیض صادق ہے کہ کوئی منفی مجذور نہیں و جوابہ ظاہر من دون استتار۔

**ثانیاً حل وہی ہے کہ ہندسہ ہمیشہ امتدادات موہوم ہے بحث کرتا ہے اجزائے متفرقہ سے جو خط مرکب ہوا ہے ایک اتصال موہوم عارض ہوگا، اُس کی یہ تقسیم ہو سکے گی نہ کہ اجزاء کی۔**  
**شبہ ۲۴:** اقلیدس کی پہلی شکل ہے کہ ہر خط پر مثلث متساوی الاضلاع بنا سکتے ہیں تو اگر خط دو جز کا ہو اُس پر مثلث نہ بنے گا، مگر یونہی کہ تیسرا جز اُن دونوں کے ملتی پر رکھا جائے عہد یوں کہتے کہ جب دو عددوں کا حاصل ضرب مربع ہو تو وہ دونوں مسطح متشابه ہیں (شکل ۲ مقالہ ۹) دو مسطح متشابه وہ جن کے اجزائے ضربی متناسب ہوں (صدر مقالہ ۷) اور ہر دو مسطح متشابه دو مربعوں کی نسبت پر ہوتے ہیں (شکل ۸ مقالہ ۸) تو جن کا حاصل ضرب مربع ہو وہ دو مربعوں کی نسبت پر ہیں پھر ہر دو عدد کہ دو مربعوں کی نسبت پر ہوں اور ان میں ایک مربع ہو تو دوسرا بھی مربع ہے (شکل ۲۲ مقالہ ۸) تو جن کا حاصل ضرب مربع ہو اور ان میں ایک مربع ہے تو دوسرا بھی مربع ہے تو چنانچہ کہ مربع ہے اور ۵ میں ضرب دینے سے مربع بنا، لاجرم ۵ بھی مربع ہے حالانکہ ہرگز نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

تو انقسام ہو گیا (شرح مقاصد)۔

**اقول** یہ وہی شبہ ۵ ہے اور اس کا رد وہیں گزرا، اجزا کبھی نہیں گے بلکہ ان میں امتداد داخل ہوگا اسی کا انقسام حاصل ہوگا۔

**شبہ ۲۵** : ہر خط کی تنصیف کر سکتے ہیں۔ اب اگر اجزائے طاق سے ہو جزو منقسم ہو جائے گا (موقف و صدر)۔

**اقول** یہ وہی شبہ ۱۱ ہے اور وہیں اس کا جواب۔

**شبہ ۲۶** : ہر زاویہ کی تنصیف ہو سکتی ہے (مواقف و مقاصد) تو وہ جزو کہ دونوں خطوں کے ملتی ہیں پر ہے منصف ہو گیا (شرح مقاصد)۔

**اقول** تنصیف زاویہ کی ہوگی یا راس کی، ثانی خود محال کہ راس زاویہ فلاسفہ کے نزدیک بھی نہیں مگر ایک نقطہ اور اول پر جب تنصیف زاویہ سے تنصیف نقطہ راس نہ ہوئی تنصیف جزو راس کیوں ہوگی کہ وہ نہیں مگر اسی نقطے کی جگہ۔

**شبہ ۲۷** : ایک مثلث متساوی الساقین میں جس کے قاعدے کے اجزاء ہر ساق سے کم ہوں ظاہر ہے کہ اس زاویہ پر ساقوں میں اصلاً انفراج نہیں، اور پھر ہر امتداد پر بڑھتا گیا ہے تو قاعدے کی طرف سے اوپر چلنے میں ہر جگہ گھٹتا جائے گا یہاں تک کہ ایک جزو کی قدر رہ جائے گا، اور اس سے اوپر ایک جزو سے کم ہوگا۔ یہی انقسام ہے (حضری فی شرح کتاب الابہری) شاہ عبدالعزیز صاحب نے حواشی صدر میں اس کی یہ تصویر کی کہ دونوں ساقیں ۵، ۵ جزو کی ہوں اور قاعدہ ۴ جزو کا اور انفراج کا گھٹناؤں کہ دونوں ساقوں سے ایک ایک جزو حذف کریں تو وہ ۴، ۴ کی رہیں گی اور وتر ۳ کا، یعنی ایک ایک جزو ساقوں میں سے کم کرتے جائیں تو وتر ایک جزو سے کم رہے گا۔

**اقول** وتر کا تین جزو کی قدر سے کم ہونا محال کہ ساقوں میں کتنے ہی اجزاء کم لیں ضرور دو جزو متقابل ہونگے کہ دونوں وتر میں داخل ہوں گے اور ان کے بیچ میں کم سے کم ایک جزو کی قدر انفراج اور اگر ساقوں کے دونوں جزو ختمی چھوڑ کر وتر میں ۴ جزو لئے اگرچہ یہ خلاف فرض ہے کہ اب وتر ساقوں سے اکبر ہو مگر اب تصویر مذکور پر کوئی محال نہ لازم آئے گا۔ جب ساقوں میں ۵، ۵ جزو ہیں وتر میں ۴ جزو ہیں ایک ایک کے حذف پر جب ساقوں میں دو دو جزو رہیں گے وتر میں جزو وسطانی ایک ہوگا، آگے ساقوں میں سے حذف نہیں کر سکتے کہ یہ ۲، ۲ جزو یوں ہیں کہ ایک ملتی کا دونوں میں مشترک ہے اور ایک ایک امتداد کا جب اسے حذف کرو گے صرف جزو ملتی رہ جائے گا، نہ ساقیں رہیں گی نہ وتر نہ مثلث، تو انقسام کب ہوا، صدر نے اس



شبہ حضری کو ضعیف ترین دلائل سے کہا۔ عماد نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ یہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقی کے بعد زاویہ بقدر ایک جُز کے رہے تو ملتقی پر جُز سے کم ہوگا، لیکن یہ ممنوع ہے کیوں نہیں جائز کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر دو جُز کے ہو تو ملتقی پر پورا جُز ہوگا۔

**اقول** اوکا صدر نے اس بنا پر تضعیف نہ کی اس نے خود وجہ ضعف بتا دی ہے کہ جتنے دلائل مثلث قائم الزاویہ مسلم متکلیں کے سوا اور کسی شکل ہندسی پر مبنی ہیں ان ضعف دلائل ہیں کہ متکلیں انہیں نہیں مانتے تو ان کا وجود اتصال جسم پر مبنی اور اتصال جسم نفی جُز پر، تو ان سے نفی جُز پر استدلال مصادہ ہے یعنی یہ دلیل ایسی ہی ظاہر ہے کہ مثلث متساوی الساقین جس کا قاعدہ چھوٹا ہو نہ ہوگا مگر عاد الزوا یا اور متکلیں صرف مثلث قائم الزاویہ کے قائل ہیں یہ وجہ ضعف ہے نہ وہ اگرچہ اس استثنا کا بطلان بھی اُس پر شبن چکے کہ متکلیں ہرگز کسی شکل کے قائل نہیں۔

ثانیاً یہ بھی ایک ہی کہی کہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر ایک جُز کے رہے تو ملتقی پر جُز سے کم ہوگا۔ سبحان اللہ ملتقی پر کہاں انفراج اور کہاں زاویہ۔

ثالثاً ایک جُز سے مراد تنہا جُز واحد تو خود باطل ہے جسے مجنون ہی مانے گا ساقوں کے دونوں جُز کہہ جائیں گے اور اگر ایک جُز انفراج مراد تو اس پر بنائے دلیل خط القیاد اور دو جُز کی اصلاً حاجت نہیں جب ساقوں کا یہ ایک جُز حذف کرو گے نہ مثلث رہے گا نہ ساقین نہ وتر نہ زاویہ نہ انفراج کہا تقادم۔

سابعاً ہم شبہ کی وہ تقریر کریں جس پر کچھ وارد نہیں ۱۰، ۱۱ جُز کے دونوں ضلع اور ۶ جُز کا وتر ساقوں کا انفراج وہ فاصلہ ہے جو ان کے دونوں جُز و متقابل کے اندر ہے اس کی مقدار وتر کے اجزائے وسطانی ہی ہیں یعنی ساقین کے دونوں جُز چھوڑ کر یہ مجموعہ امتداد وتر ہے نہ کہ فصل بین الساقین، تو صورت مذکورہ میں انفراج ۳ جُز ہو اب ساقین سے ایک ایک جُز کم کیا ضرور ہے کہ انفراج گھٹا، اب اگر ایک جُز سے کم گھٹے جُز منقسم ہو جائے گا۔ تو ضرور یہاں انفراج ۳ جُز رہا، پھر ایک ایک جُز ساقوں سے گھٹایا دو جُز رہا پھر گھٹایا ایک جُز رہا۔ اب ساقوں میں ۷، ۷ جُز ہیں اور انفراج صرف ایک جُز، اب جتنی بار ساقوں سے ایک ایک جُز کم کرو گے ضرور انفراج ایک جُز سے کم، پھر اس کم سے کم، پھر اس سے بھی کم رہے گا اور یہی انقسام ہے۔

ثم اقول حضری نے تطویل کی اور قاعدہ چھوٹا لینے کی بھی حاجت نہیں بہت



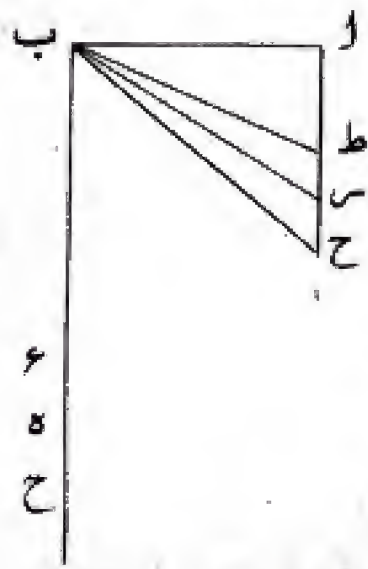


تمام شقوق تطویل فضول ہیں۔

ثالثاً جب محیط واحد میں مقعر کا محدب سے چھوٹا ہونا واجب، تو دوسرا دائرہ جو اس کے پیٹ میں اس سے بالکل متصل لیا جائے گا اس کا محدب اس کے مقعر سے مساوی ہونا کیونکہ ممکن، خط واحد میں نیچے کی طرف جب اوپر والی سے چھوٹی ہے تو اس کا محدب کہ اس کے مقعر کے نیچے ہے قطعاً اس سے چھوٹا ہے، یہاں انطباق بطور تساوی نہیں بلکہ بطور احاطہ ہے کہ اس کا مقعر اس کے محدب کو محیط ہے اور محیط ضروری محاط سے بڑا ہے۔

سابعاً ایک دائرہ جو ہری سے دوسرا ملاصق ہونا محال کہ موجب اتصال اجزا ہے۔

خامساً اجزا میں نہ زیریں و بالائی جانشین ہیں نہ ہرگز ان میں کوئی جز۔ دوسرے سے متصل ہے بلکہ متفرق ہیں اور امتداد فاصل اور شبہ زائل۔

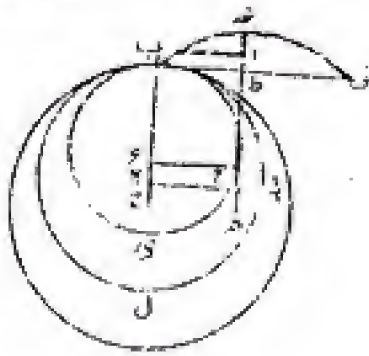


شبیہ ۲۹، اب ایک خط ہے اور اس پر ا ح متناہی اور ب ح غیر متناہی دو عمود خط غیر متناہی سے نقطہ ۶ و ۵ و ح الخ کو مرکز فرض کر کے ب کی دوری پر ا ح کی طرف قوسیں کھینچیں ہر مرکز نقطہ ب سے جتنا بعید ہوگا قوس کا ملتی خط ا ح میں نقطہ ل سے قریب ہوگا اور خط ب ح غیر متناہی لیا ہے تو ضرور خط ا ح کی تقسیم غیر متناہی ہوگی کہ قوس

کبھی خط مستقیم و منطبق نہیں ہو سکتی اور جب تقسیم نا متناہی ہے تو جز باطل ہے (حدائق)۔

اقول بلکہ ترجیح و تقریب شبہ یہ ہے ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ ہر خط محدود و غیر متناہی تقسیم کے

قابل ہے ل ح خط محدود ہے اس پر مربع ل ۶ بنایا اور خط ب ۶ کو ح تک کھینچ دیا ۶ پر



ب کی دوری سے دائرہ بی رسم کیا ضرور ہے کہ نقطہ ح پر گزرے گا کہ ح ۶ اس کا

نصف قطر ہے۔ اب خط ب ح میں ۶ سے نیچے نقطہ ۵ کو مرکز لے کر ب کی دوری پر دائرہ ب ل کھینچیں ضرور ہے کہ خط ا ح کو کہیں قطع کرے اگرچہ صہ یا ۵ تک بڑھا کہ اس کا نصف قطر صہ ۵

خط ۶۳ سے بڑا ہے تو ضرور اس مسافت سے گزر جائے گا لیکن بی، بل دونوں دائروں کے مرکز خط واحد ب ح پر ہیں اور دونوں ب کی دوری پر کھینچے گئے تو ب پر تماس ہیں اور تماس دائروں کا دوبارہ تماس یا کہیں تقاطع محال ہے ورنہ قطر مختلف ہو جائے، لاجرم جس کا قطر بڑا ہے جیسے یہاں دائرہ بل وہ نقطہ تماس سے چل کر تمام دورے میں چھوٹے قطر والے جیسے دائرہ بی کے باہر باہر گزرے گا تو محال ہے کہ بل خط ل ح کو ح پر قطع کرے یا ح کے اندر سے گذر کر ح سے نیچے مثلاً ۹ پر، نیز یہ محال ہے کہ ل یا انس سے اوپر مثلاً ع پر قطع کرے کہ لب اس سب قوسوں کا نل اول یعنی خط تماس ہے کہ اس قطر پر عمود ہے جو ان کی ایک طرف پر گزرا ہے اوریوں و تریاوتر کا جڑ بہر حال قطع ہو جائے گا یہ ثبوت ہے نہ وہ کہ مستدل نے کہا ل پر گزرنے سے قوس و خط کا انطباق کب لازم۔ لاجرم لوح کے درمیان کسی نقطے مثلاً ر پر قطع کرے گا بعینہ اسی بیان سے جتنا مرکز نیچے لیتے جاؤ گے قوس کا ملحق لوح کے درمیان ل کی طرف گرے گا کسی خط کے لئے اگرچہ لامتناہی کی محال ہے مگر لا تقصی ضرور ہے خط ب ح جتنا چاہیں بڑھا سکتے ہیں اور انس پر نقطے فرض کر کے ب کی دوری پر جتنے دائرے کھینچیں سب کی قوسیں لوح کے درمیان گریں گی تو خط محدود لوح کی تقسیم نامحدود ہوتی، اگر اجزا اسے مرکب ہونا واجب تھا کہ انس کی تقسیم محدود ہوتی کہ کوئی قوس جڑ سے کم پر نہیں گر سکتی ورنہ منقسم ہو تو ہر قوس کے مقابل ایک جڑ درکار اگر اجزا لامتناہی ہوں تقسیم نامتناہی لا تقصی ممکن نہ ہو کہ وقوف واجب ہونا چار نظام معتزلی کی طرح اجزائے غیر متناہیہ بالفعل ماننے پڑیں حالانکہ دو حاصروں میں محصور ہیں یہ تقریر شبہ ہے، رہا جواب اقوال واضح ہے تقسیم نامتناہی امتداد مہوم کی ہوتی اور وہ اجزا لئے متفرقہ سے ترکیب کی نافی نہیں ہاں متصلہ ہوئے تو ضرور نفی کرتی کہ قوسیں انہیں پر گزرتیں اور وہ محدود لیکن اتصال متنع تو شبہ مندفع۔

تنبیہ اقوال اگر نفی جڑ سے دستبردار ہو کر اس شبہ سے صرف امتداد مہوم کی لامتناہی قسمت کا ثبوت چاہو تو وہ بھی بخیر۔  
اولاً سطح مستوی جس میں خط ب ح کو بڑھاؤ، ایسی کتنی دور تک مل سکتی ہے زمین

عہ ل پر قطع کرے جیسے قوس لب تو خود اس کا وتر ہے اور ل سے اوپر جیسے قوس ف ب تو اس و تر کا جڑ ہے ۱۲ منہ غفرلہ



کرہ ہے۔

ثانیا وہ رکار کہاں سے آئے گی کہ جو بھر خط پر ہزار تو سیں متمیز بنا سکے۔ نامحدود  
ور کنار تو فعلی تقسیم تو یقیناً نامقدور۔ رہی وہی اُس کے لئے اتنا بھی ضرور کہ وہم وہاں متمیز حصے  
تخیل کر سکے۔ کیا جو بھر خط میں کروڑ یا بال بھر میں ہزار حصے متماز وہم کے وہم میں بھی آ سکتے ہیں۔  
سب کی تفصیل بالائے طاق وہم اتنا ہی بتائے کہ بال کی نوک کا ہزار واں حصہ اتنا ہوگا تو  
محض اجمالی تصور عقلی رہا نہ کہ تقسیم وہی کہ اس کی مقدار وہم میں بھی نہیں آ سکتی۔

ثالثا خط ب ح زیادہ سے زیادہ محدب کرہ ناریک بڑھ سکے گا کہ تمہارے نزدیک  
خرق افلاک محال یا خرق وہی سہی تو محدب فلک الافلاک سے آگے، تو کسی بعد کے لئے اصلاً راہ  
نہیں تو خط کی لاتنا ہی لا تقضی بھی باطل بلکہ وقوف واجب، اگر کہئے تو ہم تو آگے بھی کر سکتے ہیں۔

اقول تو دہرا اختراع ہوگا تقسیم اختراعی ہوتی نہ کہ وہی، یوں تو جس طرح خط کی تفسیف  
نامتنا ہی کہتے ہو تفسیف بھی نامتنا ہی کہو جس کا کوئی عاقل قائل نہیں، اگر کہئے یہ سب کچھ مسلم  
عقل قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر تو سیں غیر متنا ہی ہوتیں ضرور روح کے درمیان ہی پڑیں گی، تو  
ضرور اس خط میں نامتنا ہی حصوں کی گنجائش ہے۔

اقول ترا ب بر خط اگرچہ بال بھر کا ہو حصص غیر متنا ہیہ بالفعل کے قابل ہو گیا، اگر  
اس میں کسی محدود ہی کی گنجائش ہے تو ضرور تقسیم وہیں رک جائیگی حالانکہ نہیں رکھتی تو ضرور اس  
میں بالفعل حصص غیر متنا ہیہ کی وسعت ہے اور پھر وہ وسعت دو حاصروں میں محصور اور  
حاصر بھی کیسے جن میں صرف بال کی نوک کا تفاوت اگر فلسفہ ایسی ہی بدیہی البطلان باتیں ماننا ہے  
تو جنوں و فلسفہ میں کتنا فرق ہے۔

ثم اقول بحمدہ تعالیٰ یہ رد فی نفسہ ہر جگہ اُن کے ادعائے تقسیم نامتنا ہی بالقوہ  
کے رد کو پس ہے کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت وسعت ہے ظاہر ہے کہ تقسیم سے خط یا سطح یا  
جسم یا زاویہ کی مقدار بڑھتی نہ جائے گی کہ نہی وسعت پیدا ہوتی جائے، وسعت تو اُس کی اتنی ہی  
ہے جو موجود بالفعل ہے اگر اس میں بالفعل غیر متنا ہی حصوں کی گنجائش نہیں بلکہ صرف محدود  
محدود کی ہے تو قطعاً تقسیم نامتنا ہی لا تقضی بھی ممکن نہیں جب اُس حد تک پہنچے گی وقوف بالفعل  
واجب ہوگا کہ آگے وسعت نہیں تو لاتنا ہی لا تقضی کے لئے ان تمام امتدادوں میں بالفعل  
غیر متنا ہی کی وسعت لازم، اور وہ قطعاً باطل۔ لاجرم لاتنا ہی بالقوہ بھی باطل، و لہ الحمد۔

حتیٰ یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل پر کوئی دلیل نہیں صرف جُز سے بھاگنے کے لئے اُس کے مدعی ہوئے ہیں اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سر منڈھتے ہیں حالانکہ ہندسہ اُن کے فترا سے بُری ہے اُس نے کہیں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ہر خط یا زاویہ کی تنصیف نامتناہی ہے بلکہ طریقہ بتایا ہے کہ زاویہ کی تنصیف چاہو تو یوں کرو خط کی چاہو تو یہ کر دے تو وہیں تک محدود ہے جہاں تک بالفعل ہم کر سکتے ہیں اس کے لئے اُس نے طریقہ بتایا ہے آگے سب فلاسفہ کی وہم پرستی و باد پرستی ہے۔

هٰکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالیٰ  
ولی التوفیق والحمد لله رب  
العلّٰمین وافضل الصّلوٰۃ والسلام  
علی الجوهرا الفرد المبین والہ  
وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین  
امین !  
تحقیق یونہی چاہئے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق کا  
مالک ہے اور سب تعریفیں اللہ رب العالمین  
کے لئے ہیں اور بہترین درود و سلام ہو  
حتیٰ کو ظاہر کرنے والے جو ہر فرد (دُرِ یکتا) پر  
اور آپ کے آل، اصحاب، اولاد اور تمام  
امت پر۔ آمین ! (ت)

یہ ہے وہ جس پر زمین سر پر اٹھا رکھی تھی کہ جُز کا مسئلہ ایسا باطل اُس کے بطلان پر اتنے برہان قاطع۔ بچہ تعالیٰ کھل گیا کہ وہ خاک بھی براہین قاطعہ نہیں بلکہ خود شبہات مقطوعہ ہیں۔ یہ ۲۹ ہی شبہے کتابوں میں ہماری نظر سے گزرے اور اُن میں بھی بہت متداخل ہیں۔ ایک ایک کو کئی کئی کر کے دکھایا ہے جس کا اشارہ ہر جگہ گزرا اور اُن پر بچہ اللہ تعالیٰ رد وہ ہوئے کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے انکو ہباء منشور کر سکتا ہے واللہ الحمد۔

موقف چہارم : دربارہ جسم ہماری رائے اقوال وباللہ التوفیق (ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں۔ ت) ہم نے روشن کر دیا کہ جُز لا تجزئی ممکن بلکہ واقع اور اُس سے جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرکب ہوئے ہیں کچھ محذور نہیں مگر یہ کلیہ نہیں کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن کہ موجب اتصال دو جُز ہے اور حجم حسی جس طرح ہم نے ثابت کیا یونہی تماس حسی ماننا مشکل ہے۔

اولاً جس بصر میں متقارب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے۔ یونہی اگر چہ بصر متقارب جسموں کو تماس گمان کرے مگر تماس میں قوت لامسہ کا ادراک اس غلطی پر کیونکہ



محول ہو۔

ثانیاً انگشتی ایک انگلی میں ٹھیک، دوسری میں تنگ، تیسری میں ڈھیل ہوتی ہے، یہ فرق تماس حقیقی ہی بتاتا ہے کہ اگر انگشتی کے اجزاء کا انگلی کے اجزاء سے جدا رہنا واجب نہ ہو تو جدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لاسکتی۔

ثالثاً ہم نے اجزائے لائتجزئی کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی۔ بعض اجسام کا متصل بلا انفصال ہونا بھی کتاب عزیز سے استفادہ کریں۔

قال عز وجل افلم ينظروا الى السماء  
فوقكم كيف بنينها وبنيناها و  
فرجنا لها  
عزت وجلال والے اللہ نے فرمایا، کیا اپنے  
اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اسے کیسے  
بنایا اور آراستہ فرمایا اور اس میں اصلاً  
رنخنے نہیں۔

آسمان اگر اجزائے لائتجزئی سے مرکب ہوتا بلاشبہ اس میں بے شمار رنخنے ہوتے کہ کوئی جز دوسرے سے نہ مل سکتا تو ثابت ہوا کہ آسمان جسم متصل ہے اور عنقریب بعونہ تعالیٰ مقام آئندہ میں آتا ہے کہ بیہولی و صورت سے جسم کا ترکب باطل بلکہ جسم بسیط خود ہی متصل اور خود ہی قابل انفصال ہے یہاں تک کہ اشراقیین ہمارے ساتھ ہیں جن کا مسلک طوسی نے تجزیہ میں اختیار کیا، مگر ہم ثابت کر چکے کہ تقسیم غیر متناہی اگرچہ بالقوہ ہو باطل و محال ہے تو اجسام کی تحلیل اگر ناجذہ امکان کی جائے گی ضرور اجزائے لائتجزئی پر ملتہی ہوگی، جس طرح ہم نے موقف دوم میں آیت کریمہ سے استنباط کیا، اور اب معنی آیت یہ ہوں گے کہ ہم نے ان کے جسم کے اجزائے متصلہ کو اتنا ریزہ ریزہ کر دیا کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں تو صحیح بعض اجسام میں امکا نامذہب جمہور متکلمین ہے اور بعض میں وقوعاً مذہب محمد بن عبدالکریم شہرستانی یہ اس مسئلے میں ہماری رائے ہے اور علم حق عزوجل کو یہاں سے ظاہر ہوا کہ مذہب خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہب نظام ہے۔

پہلے نہایت پوچ و باطل مسلک مشائین، پچھلے مشرب اشراقیین، علم اس کے تین جز ہیں نفی جز اور بیہولی سے ترکب اور انقسام نامتناہی اور تینوں باطل ۱۲ منہ غفرلہ علم اس کے بھی تین جز ہیں اول و سوم وہی اور دونوں باطل، دوم اتصال ہر جسم اس کی کلیت پر جزم صحیح نہیں۔ ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لائتجزئی سے ہوں ۱۲ منہ غفرلہ

پھر مذہب جمہور متکلمین کی کلیت، پھر مذہب شہرستانی میں کلیت پر جزم۔ اور صحیح یہ ہے جو توفیقہ تعالیٰ ہم نے اختیار کیا۔ ہم اگرچہ اس رائے میں متفرد ہیں مگر الحمد للہ آیات کریمہ و دلائل قویہ ہمارے ساتھ ہیں اس مسلک پر کہ جسم متصل ہو اور تقسیم متناہی متشدد جو پوری کا اعتراف کہ اجزاء تحلیلیدہ بدایت ایسے ہونا لازم کہ اگر موجود بالفعل مانے جائیں تو ان سے حجم حاصل ہو تو واجب کہ ایسے ہوں کہ میں اور متداخل نہ ہوں تو اجزائے لاتجزئی نہیں ہو سکتے۔

**اقول اولاً** یہ بدایت وہیں تک مسلم ہے کہ تجزیہ اجزائے منقسمہ تک ہو یہی تم نے دیکھا اور یہی تمہارے ذہنوں میں جا ہوا ہے۔ دربارہ جواب تمہاری جتنی بدایتیں گزریں سب قیاس غائب علی الشاہد اور صریح حکم عقل کے خلاف اپنے مالوفات کے دھوکا پر بدایت وہم تھیں یہ بھی انھیں میں سے ہے اس وقت تو جسم کو حجم یوں ہے کہ خود ہی متصل و وحدانی ہے اور اسے دو چار ہزار دس ہزار جتنے ٹکڑے ایسے کر دین کا اتصال ممکن، ان کے ملنے سے ضرور حجم بن سکے گا لیکن جب تقسیم ان اجزاء پر منتہی ہو جن کا اتصال محال، تو ان سے دوبارہ تحصیل حجم باطل خیال۔ ہاں اتنا حکم رہے گا کہ اگر یہ بے متداخل مل سکتے تو ضرور ان سے وہی مقدار جسم حاصل ہوتی۔ بس حکم بدایت اس قدر ہے نہ یہ کہ ان کا ملنا بھی ممکن۔ جس طرح عقل ہاں ہاں وہی بدایت قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر فلک کے ہزار ٹکڑے کئے جائیں اور وہ ٹکڑے انھیں اوضاع پر پھر ملا دئے جائیں دوبارہ یہی کرہ بن جائے گا۔ اس حکم بدایت سے تمہارے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ فلک کے ٹکڑے ہو سکیں کہ غرق ہے پھر وہ ٹکڑے مل سکیں کہ التیام ہے۔

**ثانیاً علی اہلہا تجحف براقش** (براقش اپنے ہی گھر والوں پر جنایت کرتی ہے۔ ت) اجزائے تحلیلیدہ بالفعل مانے جائیں تو صالح ترکیب ہوں اس سے جمیع اجزاء مراد، جہاں تک انقسام کی جسم میں صلاحیت ہے یا بعض۔ بر تقدیر ثانی ہم پر کیا اعتراف اتنے اقسام کو جن کا انقسام ممکن، ضرور ان سے ترکیب ہو سکیگی۔ بر تقدیر اول تم اپنے جملہ اقسام موجود بالفعل مان کر صلاحیت ترکیب دکھاؤ، ضرور ہے کہ

علہ کہ ہر جسم اجزائے لاتجزئی سے ہے حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں ہاں اثبات جزیع ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔  
علہ کہ سب اجسام متصل ہیں نیز نفی جزیع باطل ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔



جملہ اقسام ممکنہ موجود بالفعل فرض کئے تو وہ نہ ہوں گے مگر اجزائے لاتجزئی کہ اگر ان میں کسی کا انقسام ہو سکے تو جمیع اقسام موجود بالفعل نہ ہوتے تو وہی آتش تمھارے کاسہ میں ہے بہر حال اجزائے لاتجزئی پر انتہا واجب، فرق اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک متناہی ہیں تمھارے نزدیک غیر متناہی، اور اجزاء متناہی ہوں خواہ غیر متناہی کسی طرح اس قابل نہیں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں، اور ان سے حجم و ترکیب حاصل ہو، تو اعتراض نہ تھا مگر جمالت خالصہ۔ اب تشدق صاحب کو چاہئے کہ اجزائے دیمقراطیسیہ پر ایمان لائیں کہ انھیں تک تحلیل ہو کر پھر ترکیب بن پڑے گی یہ ہے ان کا فلسفہ، یہ ہے ان کا تشدق و تصلف۔ ہاں یہاں ایک شبہ رہے گا کہ جب بعض کفار کے جسم بعد موت اجزاء لاتجزئی فرمادے گئے جیسا کہ آیت کریمہ سے گذرا اور اجزائے لاتجزئی مل نہیں سکتے تو ان کا اعساف کس طرح ہوگا۔

**اقول** قدرت الہیہ کہیں عاجز نہیں ممکن کہ مولیٰ سبحنہ و تعالیٰ نے اجزائے قوت نور کی ہر روز قیامت اُن پر مینہ برسایا جائے گا، جیسا کہ حدیث صحیح کا ارشاد ہے اس بارش سے اُن میں بالمش ہو اور بالیدگی اُن کو اجسام قابل اتصال کر دے بعد امتزاج اُن سے وہی جسم متصل وحدانی حاصل ہو جیسے قطرات کے ملنے سے جسم آب اور بعد اتصال اُس مقدار کی طرف رد فرما دیا جائے جس پر دُنا میں تھا او کہا شاء ربنا و علیٰ ما یشاء قدیر (یا جیسا ہمارے رب نے چاہا اور وہ اپنے چاہے پر قادر ہے۔ ت) ظاہر ہے کہ یہاں اُس اعتراض کی گنجائش نہیں جو علامہ کبیر العلوم نے شبہ ۲۱ کی تقریر میں اس احتمال پر کیا کہ ممکن کہ سرکانے سے وتر میں خلخل ہو کہ خود بڑھ جائے، یہ احتمال خود ہی مہمل تھا اس پر رد کیا کہ تمھارے نزدیک تو مقدار انضمام اجزاء سے بڑھتی ہے یہاں وتر میں کون سا جُز بڑھا، اور اگر جُز خود ہی بڑا ہو جائے تو جُز کب رہا خط ہو گیا۔

**اقول** یہ رد وہاں بھی جیسا تھا ظاہر ہے اولاً متکلمین نے یہ کہا کہ انضمام اجزاء سے مقدار بڑھتی ہے، یہ کب کہا کہ یوں ہی بڑھ سکتی ہے۔

**ثانیاً** بعد خلخل جُسَہ نہ رہا تو اس کا جُسَہ نہ رہنا کس نے واجب کیا تھا، غالباً اسی لئے اخیر میں فرما دیا فافہم (پس غور کرو۔ ت) مگر ہمارے کلام پر تو بفضلہ تعالیٰ اسے رائے و رد نہیں کما لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ ت) یہ ہے وہ جس کی طرف ہماری نظر مودی ہوئی۔

والعلم بالحق عند ربنا وهو اور حق کا علم ہمارے رب کے پاس ہے اور

بکلی شئی علیم وعلی سیدنا محمد و  
آلہ وصحبہ الصلوٰۃ والتسلیم  
آمین۔ والحمد لله رب العالمین۔  
وہ ہر چیز کو جانتے والا ہے اور ہمارے آقا،  
آپ کی آل اور اصحاب پر درود و سلام ہو،  
آمین۔ اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو  
پروردگار ہے تمام جانوں کا۔ (ت)

---